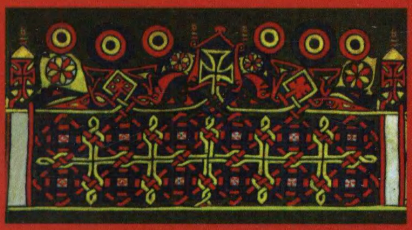
PHILOSOPHIA PERENNIS



RENÉ GUÉNON

EZOTERISMUL CREȘTIN

EDITURA HERALD

Colecţia
PHILOSOPHIA PERENNIS

Vechii greci numeau Adevărul „neuitare" (*alethèia*); iubirea de Adevăr (*philosophia)* era măsura Înţelepciunii pentru cel care, atins de aripa Îngerului interior, ridica ochii inimii spre Empireul a cărui amintire îl făcea să „asimtă" Veşnicia (*perennis*). Iubirea vie, nestinsă pentru Adevăr i-a îndemnat pe oameni să îl *ne-uite*, ca Unul şi Unic, etern... şi astfel s-a născut *Philosophia perennis!*

Coordonatorii colecţiei:
FLORIN MIHĂESCU şi TEODORU GHIONDEA

Pentru realizarea prezentului volum s-au folosit
următoarele ediţii ale lucrărilor lui René Guénon:
Aperçus sur l'ésoterisme chrétien,
Éditions Traditionnelles, Paris, 1988
Saint Bernard
Édition Traditionnelles, Paris, 1984

Cărţi de RENÉ GUÉNON apărute la Editura Herald:
Autoritate spirituală şi putere temporală
Demiurgul şi alte studii tradiţionale
Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse
Marea Triadă
Metafizică şi cosmologie orientală
Scurtă privire asupra iniţierii
Iniţiere si realizare spirituală
Omul şi devenirea sa după Vedânta
Simbolismul crucii
Stările multiple ale fiinţei

RENÉ GUÉNON

Ezoterismul creştin

Cuvânt înainte:
JEAN REYOR

Traducere din limba franceză:
DANIEL HOBLEA

EDITURA HERALD
Bucureşti

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
GUÉNON, RENÉ
Ezoterismul creştin / René Guénon ;
trad.: Daniel Hoblea. - Bucureşti : Herald, 2012
ISBN 978-973-111-350-0

I. Hoblea, Daniel (trad.)

133.18:28
141.331:28
141.333

Redactor:
Radu Duma

Viziune grafică:
Teodora Vlădescu

DTP:
Vadim Cazacu

Lector:
Sanda Albu

© Toate drepturile asupra prezentei versiuni în limba română aparţin Editurii Herald. Reproducerea integrală sau parţială a textului sau a ilustraţiilor din această carte poate fi făcută numai cu acordul editorului.

CUVÂNT ÎNAINTE

René Guénon (1886-1951) a lăsat o operă considerabilă: şaptesprezece cărţi publicate în timpul vieţii şi sute de articole şi recenzii publicate în diverse reviste, în special în revista catolică *Regnabit* şi în *Etudes Traditionnelles* (vechea *Le Voile d'Isis*), al cărei inspirator a fost din 1929.

Am reunit deja într-un volum intitulat *Initiation et Réalisation Spirituelle*[1] o serie de articole scrise de Guénon între 1945 şi sfârşitul anului 1950, care constituie o continuare a volumului *Aperçus sur l'Initiation**.

Vă prezentăm acum câteva studii apărute în perioade diferite, dar care se raportează la acelaşi subiect, anume ezoterismul creştin. Nu este vorba nicidecum aici de un tratat ce prezintă, chiar într-un mod sumar, diferitele aspecte ale acestui subiect important, pe care René Guénon nu şi-a propus niciodată să-l expună în manieră didactică. E vorba despre studii de circumstanţă al căror punct de

---

[1] *Edition Traditionnelles*, Paris, 1932 (ed. rom., René Guénon, *Iniţiere şi realizare spirituală*, trad. de Teodoru Ghiondea, Ed. Herald, Bucureşti, 2008 – *n.t.*).

* *Scurtă privire asupra iniţierii*, trad. de Roxana Cristian şi Florin Mihăescu, Ed. Herald, Bucureşti, 2008 – *n.t.*

plecare a fost oferit fie de probleme puse de cititori, fie de cărți despre care avea cunoștință René Guénon și ale căror erori și insuficiențe a găsit de cuviință să le semnaleze. Interesul acestor studii fragmentare ni se pare cu atât mai mare, cu cât René Guénon însuși, în afara plachetei despre *Sfântul Bernard* și a micului său volum *Ezoterismul lui Dante*, n-a consacrat nicio lucrare acestei forme a tradiției ce atinge într-un mod atât de presant preocupările cele mai legitime ale imensei majorități a cititorilor săi.

Această rezervă a lui René Guénon este strâns legată de rolul pe care-l atribuie elitei occidentale, în lucrările sale *Orient și Occident* și *Criza lumii moderne*. Contribuția lui constă mai ales în expunerea sintetică a doctrinelor metafizice orientale, destinată să trezească, la occidentalii calificați intelectual, dorința de a regăsi, și de a restabili într-o anumită măsură, aspectele cele mai profunde ale propriei lor tradiții. Acestor occidentali le revine să facă dovada că degenerescența intelectuală și spirituală a Occidentului nu este atât de totală, atât de iremediabilă încât să excludă orice speranță de redresare. Era prin urmare normal, din această perspectivă, ca René Guénon să se fi limitat, în ce privește tradiția creștină, la a oferi câteva „chei", la a arăta câteva căi de căutare. E ceea ce a făcut în unele capitole și note ale diverselor sale lucrări, în *Ezoterismul lui Dante* și în studiile reunite aici.

Însă această atitudine, atât de ușor de înțeles, a fost interpretată în mod diferit de unii cititori superficiali sau care nu aveau decât o cunoaștere incompletă a operei guénoniene, de asemenea de unii critici ce nu erau poate întotdeauna dezinteresați. Ni s-a părut deci esențial să reunim aici câteva din textele în care René Guénon și-a

exprimat în modul cel mai clar poziția față de creștinism, cerându-ne scuze pentru aceste reluări față de cititorii ce au făcut un studiu atent și complet al operei sale.

Textul cel mai important din punctul de vedere ce ne preocupă este fără îndoială pasajul din *Regele Lumii* în care René Guénon, asimilând Regii-Magi ai Evangheliei celor trei șefi ai Centrului Spiritual Suprem, scrie: „Omagiul adus astfel noului-născut Hristos de către reprezentanții autentici ai Tradiției primordiale, în cele trei lumi ce sunt domeniile lor respective, este în același timp, să se remarce bine, garanția perfectei ortodoxii a creștinismului față de această tradiție"[2].

În altă parte, vorbind despre același eveniment al istoriei sacre, René Guénon exprimă aceeași idee cu o mai mare precizie. Făcând aluzie la Melchisedec, care apare, în Biblie, cu dublul caracter sacerdotal și regal, el continuă: „În fine, Melchisedec nu este singurul personaj care, în Scriptură, apare cu dublul caracter de preot și de rege; în Noul Testament, într-adevăr, regăsim de asemenea reunirea acestor funcțiuni în Regii-Magi, ceea ce poate sugera că există o legătură foarte directă între aceștia și Melchisedec, ori, în alți termeni, că e vorba, în cele două cazuri, de reprezentanții unei singure și aceleiași autorități. Or, Regii-Magi, prin omagiul adus lui Hristos și prin darurile pe care i le oferă, recunoșteau în El, în mod expres, sursa acestei autorități în toate domeniile în care ea se exercită: primul îi oferă aur și îl salută ca rege; al doilea îi oferă tămâie și îl salută ca preot; în sfârșit, al treilea îi oferă mirul sau balsamul incoruptibilității și îl salută ca profet

[2] Ediția a 3-a, Paris, 1950, p. 32.

sau Maestru spiritual prin excelenţă, ceea ce corespunde de-a dreptul principiului comun al celor două puteri sacerdotală şi regală. Astfel, de la naşterea Sa umană, omagiul îi este adus lui Hristos în cele «trei lumi» despre care vorbesc toate doctrinele orientale: lumea terestră, lumea intermediară şi lumea celestă; şi cei care i-l aduc nu sunt alţii decât depozitarii autentici ai Tradiţiei primordiale, păzitorii depozitului Revelaţiei dată umanităţii încă din Paradisul terestru.

Aceasta este cel puţin concluzia care, pentru noi, se desprinde foarte clar din compararea mărturiilor concordante întâlnite în această privinţă la toate popoarele; şi de altfel, sub diversele forme pe care le-a îmbrăcat de-a lungul timpului, sub voalurile mai mult sau mai puţin dense care au ascuns-o uneori de privirile celor ce rămâneau la aparenţele exterioare, această mare Tradiţie primordială a fost întotdeauna în realitate unica adevărată religie a întregii umanităţi. N-ar trebui privită intervenţia reprezentanţilor acestei tradiţii, aşa cum ne-o relatează Evanghelia, dacă se înţelege despre ce este vorba, drept una dintre cele mai remarcabile dovezi ale divinităţii lui Hristos, la fel ca recunoaşterea decisivă a sacerdoţiului şi regalităţii supreme ce îi aparţineau cu adevărat «după rânduiala lui Melchisedec?»"[13].

Într-adevăr, creştinismul în care crede René Guénon nu este cel al pseudo-ezoteriştilor ce nu vedeau în Hristos nimic mai mult decât un „mare iniţiat" şi nici cel al protestanţilor liberali, ci creştinismul autentic al Bisericilor apostolice:

---

[3] *Le Christ prêtre et roi*, articol publicat în revista *Le Christ-Roi*.

„... Protestantismul este ilogic prin faptul că, deşi se străduieşte să «umanizeze» religia, lasă să subziste, cu toate astea, cel puţin în teorie, un element supra-uman, care este Revelaţia; el n-a îndrăznit să împingă negaţia până la capăt, dar, expunând această revelaţie tuturor discuţiilor ce sunt consecinţa interpretărilor pur umane, a redus-o în fapt la nimic; şi când îi vezi pe unii, care continuă să se numească «creştini», că nu mai admit divinitatea lui Hristos, sunt mult mai aproape, fără s-o bănuiască poate, de negaţia completă decât de adevăratul creştinism"[14].

Şi câteva rânduri mai încolo, poziţia lui René Guénon apare şi mai clară:

„... S-ar putea face aici o obiecţie: n-ar fi posibil ca, deşi s-a separat de rânduiala catolică, protestantismul, prin chiar faptul că admite totuşi Scrierile sacre, să fi păstrat doctrina tradiţională care este conţinută în ele? Introducerea «examinării libere» se opune în mod absolut unei asemenea ipoteze, deoarece ea permite toate fanteziile individuale; păstrarea doctrinei presupune de altfel o învăţătură tradiţională organizată, prin care se menţine interpretarea ortodoxă, şi în fapt, în lumea occidentală, această învăţătură s-a identificat cu catolicismul"[25].

Ceea ce era adevărat în epoca Reformei, mai este şi astăzi:

„... e cert că doar în catolicism s-a menţinut ceea ce subzistă încă, în ciuda a orice, din spiritul tradiţional în Occident; înseamnă, aici cel puţin, că se poate vorbi de

---

[4] *Criza lumii moderne*, ediţia a 2-a, 1946, pp. 75-76. Cf. Un pasaj paralel în *L'Erreur Spirite*, ediţia a 2-a, 1952, p. 126.

[5] *Loc. cit.*, p. 76.

conservarea integrală a tradiţiei, la adăpost de orice atingere a spiritului modern? Din păcate, nu pare să fie aşa; sau, pentru a vorbi mai precis, dacă depozitul tradiţiei a rămas intact, ceea ce deja este mult, e destul de îndoielnic ca sensul profund să-i fie încă înţeles în mod efectiv, chiar de către o elită puţin numeroasă, a cărei existenţă s-ar manifesta fără îndoială printr-o acţiune sau mai degrabă printr-o influenţă pe care, în fapt, nu o constatăm nicăieri. E vorba aşadar, în mod mai plauzibil, de ceea ce am numi o conservare în stare latentă, permiţând întotdeauna, celor ce vor fi capabili, să regăsească sensul tradiţiei, chiar dacă acest sens n-ar fi în mod actual conştient pentru nimeni..."[16].

Citatele precedente, oricât de importante ar fi, necesită totuşi alte precizări. Din faptul că creştinismul ocupă relativ puţin spaţiu în opera lui René Guénon luată în ansamblul ei, şi din faptul că n-a urmărit să-i pună în lumină conţinutul metafizic şi iniţiatic, unii s-au crezut îndreptăţiţi să concluzioneze că el considera creştinismul ca o formă tradiţională, desigur regulară şi ortodoxă, dar oarecum incompletă sub raportul cunoaşterii metafizice. René Guénon s-a opus cu anticipaţie, şi de multă vreme, unei asemenea deformări a gândirii sale. În 1925, în conferinţa sa despre *Metafizica orientală*, Guénon făcea o declaraţie ce nu lasă loc niciunui echivoc. După ce a vorbit despre „metafizica parţială" a lui Aristotel şi a continuatorilor săi, el spunea:

„În ce ne priveşte, avem certitudinea că, în antichitate şi în Evul Mediu, au existat în Occident, la dispoziţia unei

[6] *Loc. cit.*, pp. 77-78.

elite, doctrine pur metafizice şi pe care le putem numi complete, inclusiv această realizare care, pentru majoritatea modernilor, este fără îndoială un lucru greu de conceput"[17].

Or, în Occident şi în Evul Mediu (şi ştim că atunci când René Guénon vorbeşte de Evul Mediu are în vedere în special perioada Evului Mediu latin, care se întinde de la domnia lui Carol cel Mare până la începutul sec. XIV) aceste doctrine pur metafizice şi complete, la fel metodele de realizare corespondente, nu puteau aparţine decât ezoterismului creştin şi, mai precis, unui ezoterism sprijinit pe exoterismul religios al catolicismului roman[28]. Opera lui René Guénon le-a permis multora să redescopere şi să interpreteze corect aceste doctrine în general uitate sau rău înţelese.

*

Studiile reunite în volumul de faţă sunt consacrate, în marea lor majoritate, unor organizaţii pe care René Guénon le considera ca fiind, în Evul Mediu, deţinătoarele învăţăturii şi metodelor ezoterismului creştin: Ordinul Templului, Fidelii Amorului, Cavaleria Sfântului-Graal. Cu acest titlu, ele constituie o întregire a *Ezoterismului lui Dante* şi a *Regelui Lumii*. Le-am precedat cu două studii intitulate *Despre limbile sacre* şi *Creştinism şi Iniţiere*. Primul, care pune în lumină importanţa limbii ebraice în creşti-

[7] *Metafizica orientală*, ediţia a 3-a, 1951, p 14.

[8] Una din mărturiile cele mai importante ajunse până la noi, despre existenţa în Evul Mediu a unor asemenea doctrine, este opera lui Meister Eckhart. Desigur, ele îşi aveau echivalentul în creştinătatea orientală.

nism, arată calea de cercetare cea mai importantă poate, pentru un studiu aprofundat al ştiinţelor tradiţionale şi metodelor ezoterismului creştin. Al doilea priveşte structura creştinismului sub dublul său aspect religios şi iniţiatic.

*

La sfârşitul acestui cuvânt înainte, pe care îl considerăm indispensabil şi pe care ne-am străduit să-l facem cât mai obiectiv posibil, nu putem să nu formulăm întrebarea ce va încolţi în spiritul multor cititori când vor lua cunoştinţă de această mică lucrare: a rămas undeva viu ezoterismul, în puritatea dacă nu în integralitatea sa, în sânul creştinismului latin? Într-o notă redactată în ultimele luni ale vieţii sale (decembrie 1949) şi reprodusă în această carte (p. 20), René Guénon lua în considerare această posibilitate.

Cum am putea să ne îndoim? Ne gândim la cuvintele peste care nu trebuie să se treacă. Pe de o parte:

„... Şi Eu îţi spun ţie că tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea şi porţile iadului nu o vor birui"[19].

Şi pe de altă parte:

„... Dar Petru, întorcându-se, l-a văzut venind în urmă-i pe ucenicul pe care-l iubea Iisus, acela care la Cină se rezemase pe pieptul Său... Pe acesta deci văzându-l, Petru i-a zis lui Iisus: Doamne, dar cu El ce va fi? Zisu-i-a Iisus: Dacă vreau Eu ca acesta să rămână până voi veni, ce te priveşte? Tu urmează-Mă pe Mine! Ca urmare, a ieşit

[9] *Mat.* XVI, 18.

cuvântul acesta între fraţi, cum că ucenicul acela nu va muri; dar Iisus nu i-a spus că nu va muri, ci: Dacă vreau Eu ca acesta să rămână până ce voi veni, ce te priveşte?"[110] Cu siguranţă, opera lui René Guénon nu a contrazis aceste cuvinte.

Jean Reyor

[10] *Ioan*, XXI, 20-23.

SCURTĂ PRIVIRE ASUPRA EZOTERISMULUI CREŞTIN

Partea întâi

Structura și caracteristica tradiției creștine

Capitolul I

DESPRE LIMBILE SACRE*

Am remarcat în trecere, de câtva timp[1], că lumea occidentală n-a avut la dispoziţie o altă limbă sacră în afara ebraicii; acesta este, la drept vorbind, un fapt destul de ciudat şi care necesită câteva observaţii; chiar dacă nu are pretenţia de a rezolva diferitele chestiuni ce se pun în legătură cu acest subiect, acest fapt nu este lipsit de interes.

Este evident că, dacă ebraica poate juca acest rol în Occident, e datorită filiaţiei directe ce există între tradiţiile iudaică şi creştină şi a încorporării Scripturilor ebraice în Cărţile sacre ale creştinismului însuşi; însă ne putem întreba cum se face că acesta nu are o limbă sacră care să-i aparţină în mod propriu, cazul său apărând, printre celelalte tradiţii, ca realmente excepţional.

În această privinţă, e important înainte de toate să nu se confunde limbile sacre cu limbile în mod

* *Etudes Traditionnelles*, aprilie-mai 1947.

[1] „Les racines des plantes", în *Etudes Traditionnelles*.

simplu liturgice[2]: pentru ca o limbă să poată acoperi acest din urmă rol, e suficient în fond ca ea să fie „fixată", ferită de variaţiile continue pe care le suferă obligatoriu limbile ce sunt vorbite în mod obişnuit[3]; însă limbile sacre sunt în mod exclusiv cele în care sunt formulate Scripturile diferitelor tradiţii.

Se înţelege de la sine că orice limbă sacră este în acelaşi timp, şi cu atât mai mult, şi limba liturgică sau rituală a tradiţiei căreia îi aparţine[4], dar reciproca nu este valabilă; astfel, greaca şi latina pot foarte bine, la fel ca şi câteva alte limbi vechi[5], să joace rolul de limbi liturgice pentru creştinism[6], dar ele nu sunt nicidecum limbi sacre; chiar dacă s-ar presupune că ele au

---

[2] Asta cu atât mai mult cu cât am văzut un orientalist calificând araba drept „limbă liturgică", care este în realitate o limbă sacră, cu intenţia ascunsă, dar totuşi destul de clară pentru cine ştie să înţeleagă, de a deprecia tradiţia islamică; şi acest lucru nu este lipsit de legătură cu faptul că acelaşi orientalist a dus în ţările de limbă arabă, de altfel fără succes, o adevărată campanie pentru adoptarea scrierii cu caractere latine.

[3] Preferăm să spunem aici limbă „fixată" mai degrabă decât limbă „moartă" cum se face de obicei, deoarece, atâta vreme cât o limbă este păstrată în uzanţele rituale, nu se poate spune, din punct de vedere tradiţional, că ea ar fi realmente moartă.

[4] Spunem liturgică sau rituală pentru că primul din aceste două cuvinte nu se aplică în mod propriu decât formelor religioase, pe când al doilea are o semnificaţie cu totul generală, care corespunde deopotrivă tuturor tradiţiilor.

[5] Mai ales siriaca, copta şi slava veche, folosite în diverse Biserici orientale.

[6] Firește, nu avem în vedere decât ramurile regulare şi ortodoxe ale creştinismului; protestantismul sub toate formele sale, nefolosind decât limbi vulgare, nu mai are, prin chiar acest fapt, liturghie propriu-zisă.

putut avea odinioară un asemenea caracter[7], acesta era în orice caz valabil în tradițiile dispărute, cu care creștinismul nu are în mod evident niciun raport de filiație.

Absența limbii sacre în creștinism devine și mai frapantă când se remarcă faptul că, chiar pentru ceea ce ține de Scripturile ebraice, al căror text primitiv există totuși, nu se folosesc totuși „oficial" decât traducerile greacă și latină[8]. Cât privește Noul Testament, se știe că textul său nu este cunoscut decât în greacă, și că pe acesta se bazează toate versiunile în alte limbi, chiar în ebraică și în siriacă; or, cel puțin în cazul Evangheliilor, e desigur imposibil să se admită că aceasta ar fi adevărata lor limbă, vrem să spunem cea în care au fost pronunțate înseși cuvintele lui Hristos.

E posibil, totuși, ca ele să nu fi fost scrise niciodată în mod efectiv decât în greacă, fiind transmise anterior, în limba originară, pe cale orală[9]; dar, în acest caz, se poate pune întrebarea de ce nu s-a făcut fixarea

---

[7] Faptul că nu cunoaștem Cărțile sacre scrise în aceste limbi nu ne permite să înlăturăm în mod absolut această supoziție, căci au existat cu siguranță în antichitate multe lucruri ce n-au ajuns până la noi; există desigur probleme ce ar fi foarte dificil de rezolvat în prezent, ca de pildă, în ceea ce privește tradiția romană, aceea a adevăratului caracter al *Cărților Sibiline*, ca și aceea a limbii în care au fost redactate.

[8] Versiunile *Septuangita* și *Vulgata*.

[9] Această simplă remarcă cu privire la transmisiunea orală ar trebui să fie suficientă pentru a reduce la zero toate discuțiile „criticilor" asupra pretinsei date a Evangheliilor, și ea ar fi într-adevăr suficientă dacă apărătorii creștinismului n-ar fi ei înșiși mai mult sau mai puțin afectați de spiritul antitradițional al lumii moderne.

în scris, atunci când ea a avut loc, şi în această limbă; şi ar fi foarte greu să se răspundă la această întrebare.

Oricum ar fi, problema nu este lipsită de inconveniente în anumite privinţe, căci numai o limbă sacră poate să asigure invariabilitatea riguroasă a textului Scripturilor; traducerile variază inevitabil de la o limbă la alta şi, în plus, ele nu pot fi niciodată decât aproximative, fiecare limbă având modurile ei de expresie proprii ce nu corespund întocmai celor ale altora[10]; chiar atunci când redau cât mai bine cu putinţă sensul exterior şi literal, ele ridică în orice caz multe obstacole pătrunderii altor sensuri mai profunde[11]; şi se pot înţelege de aici unele dintre dificultăţile cu totul speciale pe care le prezintă studiul tradiţiei creştine pentru cine nu vrea să se limiteze la simple aparenţe mai mult sau mai puţin superficiale.

Firește, asta nu înseamnă nicidecum că n-ar exista cauze pentru care creştinismul are acest caracter excepţional de a fi o tradiţie fără limbă sacră; dimpotrivă, ele există cu siguranţă, dar trebuie să se recunoască faptul că nu apar în mod clar la prima vedere, şi e necesar fără îndoială, pentru a ajunge la

---

[10] Această stare de lucruri favorizează atacurile „exegeţilor" moderniști; chiar dacă ar exista texte în limba sacră, asta nu i-ar împiedica fără îndoială să le ia în discuţie ca niște profani ce sunt, dar cel puţin atunci ar fi mult mai uşor, pentru toţi cei ce mai păstrează ceva din spiritul tradiţional, să nu se creadă obligaţi să ţină cont de pretenţiile lor.

[11] Acest lucru e vizibil în special pentru limbile sacre ale căror caractere au o valoare numerică sau în mod propriu hieroglifică, care are adesea o mare importanţă din acest punct de vedere, şi din care evident nu subzistă nimic în urma unei traduceri oarecare.

ele, un travaliu considerabil pe care nu intenționăm să-l întreprindem; de altfel, aproape tot ce se leagă de originile creştinismului şi de primele sale perioade este din nefericire învăluit în multe obscurități. S-ar putea de asemenea pune întrebarea dacă nu există un anumit raport între acest caracter şi un altul ce nu este aproape deloc mai puțin singular: creştinismul nu posedă echivalentul părții în mod propriu „legale"a altor tradiții; acest lucru este într-atât de adevărat încât, pentru a suplini această lipsă, el a trebuit să adopte spre folosință vechiul drept roman, căruia i-a adus de altfel adăugiri, dar care, pentru a-i fi proprii, nu-şi aveau în plus sursa în Scripturile înseşi[12].

Apropiind aceste două stări de fapt pe de o parte, şi amintindu-ne pe de altă parte că, aşa cum am remarcat în alte ocazii, anumite rituri creştine apar într-un fel ca o „exteriorizare" a unor rituri inițiatice, ne-am putea chiar întreba dacă creştinismul originar nu era în realitate ceva foarte diferit față de tot ce se poate gândi actualmente, dacă nu în ceea ce priveşte doctrina însăşi[13], cel puțin în privința scopurilor în

[12] S-ar putea spune, folosindu-se un termen împrumutat din tradiția islamică, că creştinismul nu are *shariyah*; acest lucru este cu atât mai remarcabil cu cât, în filiația tradițională ce se poate numi „abrahamică", el se situează între iudaism şi islamism, care, dimpotrivă, au o *shariyah* foarte dezvoltată.

[13] Sau, poate ar trebui mai degrabă să se spună, în ceea ce priveşte partea doctrinei ce a rămas în general cunoscută până în zilele noastre; aceasta nu s-a schimbat cu siguranță, dar e posibil să fi existat şi alte învățături, anumite aluzii ale Părinților Bisericii nepărând să poată fi înțelese altfel; eforturile făcute de moderni pentru a minimaliza importanța acestor aluzii nu dovedesc în fond decât limitările propriei lor mentalități.

vederea cărora a fost constituit[14]. În ce ne priveşte, n-am vrut aici decât să punem aceste întrebări, cărora nu pretindem desigur că le-am dat un răspuns; dar, dat fiind interesul pe care-l prezintă în mod evident sub mai multe raporturi, ar fi de dorit să se găsească cineva care să aibă la dispoziţie timpul şi mijloacele pentru a întreprinde cercetările necesare în această privinţă şi să poată, într-o zi sau alta, să le aducă unele lămuriri.

[14] Studiul acestor chestiuni ar duce şi la aceea a raporturilor creştinismului primitiv cu esenianismul, care este de altfel destul de puţin cunoscut, dar despre care se ştie cel puţin că a constituit o organizaţie ezoterică încorporată iudaismului; s-au spus despre această chestiune multe lucruri fanteziste, însă ea ar merita totuşi să fie examinată în mod serios.

Capitolul II

CREŞTINISM ŞI INIŢIERE*

Nu avem intenţia să revenim aici asupra chestiunilor ce privesc caracterul propriu al creştinismului, deoarece credem că, ceea ce am spus în acest sens în diferite ocazii, fie chiar mai mult sau mai puţin incidental, ar fi cel puţin suficient pentru a înlătura orice echivoc în această privinţă[1]. Din păcate, a trebuit să constatăm în ultimul timp că n-a fost aşa, ci,

---

* *Etudes Traditionnelles*, septembrie, octombrie-noiembrie şi decembrie 1949.

[1] Nu putem să nu fim uimiţi văzând că unii au găsit că *Aperçus sur l'Initiation* ar privi mai mult şi în mod mai direct creştinismul decât alte lucrări ale noastre; îi putem asigura pe aceştia că aici, la fel ca în altă parte, n-am considerat că trebuie să ne referim la el decât în măsura în care acest lucru era strict necesar pentru înţelegerea expunerii noastre şi, se poate spune, în funcţie de diversele chestiuni pe care le aveam de tratat pe parcursul ei. Nu mai puţin uimitor este faptul că, unii dintre cititorii ce ne-au asigurat totuşi că au urmărit constant şi cu atenţie tot ce am scris, au crezut că au găsit în această carte ceva nou în această privinţă, pe când, dimpotrivă, asupra tuturor punctelor ce ni le-au semnalat, n-am făcut pur şi simplu decât să reproducem unele consideraţii dezvoltate deja în câteva din articolele noastre apărute anterior în *Le Voil d'Isis* şi *Etudes Traditionnelles*.

dimpotrivă, în spiritul unui număr destul de mare dintre cititorii noştri s-au produs, în legătură cu acest subiect, confuzii mai degrabă regretabile, fapt ce ne-a indicat necesitatea de a aduce din nou unele precizări asupra anumitor puncte. Nu putem face de altfel acest lucru decât cu regret, deoarece trebuie să recunoaştem că n-am simţit niciodată vreo înclinaţie de a trata în mod special acest subiect, din mai multe motive, dintre care primul este obscuritatea aproape impenetrabilă ce învăluie tot ceea ce se raportează la originile şi la primele perioade ale creştinismului, obscuritate atât de mare încât, dacă se reflectează bine, pare să nu fie pur şi simplu accidentală, ci dinadins căutată; e de reţinut, de altfel, această remarcă în legătură cu ceea ce vom spune în continuare.

În ciuda tuturor dificultăţilor ce rezultă dintr-o asemenea stare de lucruri, există totuşi cel puţin un punct ce pare neîndoielnic, şi care de altfel n-a fost contestat de niciunul dintre cei ce ne-au prezentat observaţiile lor, ci pe care, dimpotrivă, câţiva s-au sprijinit pentru a-şi formula unele dintre obiecţii: anume că, departe de a fi doar religia sau tradiţia exoterică cunoscută astăzi sub acest nume, creştinismul avea la originile sale, atât prin riturile lui cât şi prin doctrină, un caracter esenţialmente ezoteric şi, în consecinţă, iniţiatic.

Se poate găsi o confirmare în acest sens în faptul că tradiţia islamică consideră creştinismul primitiv ca fiind în mod propriu o *tarīqah*, adică în fond o cale iniţiatică, şi nu o *shariyah* sau o legislaţie de ordin social ce se adresează tuturor; şi acest lucru e într-atât

de adevărat încât, mai târziu, a trebuit să se suplinească lipsa acestei legislaţii prin constituirea unui drept „canonic"[2] ce n-a fost în realitate decât o adaptare a vechiului drept roman, aşadar ceva ce vine în întregime din exterior şi nicidecum o dezvoltare a ceea ce era conţinut de la început în creştinismul însuşi.

E de altfel evident că nu se găseşte în Evanghelie nicio prescripţie care să poată fi privită ca având un caracter într-adevăr legal în sensul propriu al acestui cuvânt; în special formula binecunoscută: „Daţi Cezarului ce este al Cezarului...", ni se pare semnificativă în această privinţă, căci ea implică în mod formal, pentru tot ceea ce este de ordin exterior, acceptarea unei legislaţii complet străine tradiţiei creştine, anume a aceleia ce exista în fapt în mediul în care aceasta a luat naştere, prin chiar faptul că creştinismul era atunci încorporat în Imperiul roman. Aceasta ar fi, cu siguranţă, o lacună dintre cele mai grave dacă creştinismul era atunci ceea ce a devenit mai târziu; însăşi existenţa unei asemenea lacune ar fi nu doar inexplicabilă, ci într-adevăr de conceput pentru o tradiţie ortodoxă şi regulară, dacă această tradiţie ar trebui realmente să comporte un exoterism ca şi un ezoterism, şi chiar dacă ea ar trebui, s-ar putea spune, să fie aplicată înainte de toate domeniului exoteric; dimpotrivă, dacă creştinismul avea caracterul

[2] În această privinţă, nu e poate lipsit de interes să se remarce faptul că, în arabă, cuvântul *qanūn*, derivat din greacă, este folosit pentru a desemna orice lege adoptată din raţiuni pur contingente şi nefăcând parte integrantă din *shariyah* sau din legislaţia tradiţională.

pe care l-am pomenit, acest lucru se explică cu uşurinţă, căci nu e vorba nicidecum de o lacună, ci de o abţinere intenţionată de a interveni într-un domeniu care, prin definiţie, nu putea să-l privească în aceste condiţii.

Pentru ca acest lucru să fi fost posibil, trebuia ca Biserica creştină, la începuturi, să-şi fi constituit o organizaţie închisă sau rezervată, în care să nu fie toţi admişi în mod indistinct, ci doar cei ce posedau calificările necesare pentru a primi în mod valabil iniţierea sub forma ce se poate numi „hristică"; şi, fără îndoială, s-ar putea găsi încă multe indicii care să arate că lucrurile au stat efectiv aşa, deşi ele nu sunt înţelese în general în epoca noastră, şi chiar, ca urmare a tendinţei moderne de a nega ezoterismul, se caută foarte des, într-un mod mai mult sau mai puţin conştient, să fie deturnate de la adevărata lor semnificaţie[3]. Această Biserică era în definitiv comparabilă, sub acest raport, cu *Sangha* budistă, în care primirea prezenta de asemenea caracterele unei adevărate iniţieri[4], şi care s-a obişnuit să fie asimilată unui „ordin monastic", ceea ce este just cel puţin în sensul că statutele sale

[3] Am avut deseori ocazia să constatăm în special acest mod de a proceda în interpretarea actuală a Părinţilor Bisericii, şi în mod mai particular a Părinţilor greci: se încearcă, pe cât se poate, să se susţină că e o greşeală să se vadă la ei aluzii ezoterice, iar când acest lucru devine cu totul imposibil, nu se ezită să li se reproşeze lor aceasta şi să se declare că există aici o scădere regretabilă!

[4] Vezi A. K. Coomaraswamy: „L'ordination bouddhique est-elle une initiation?", în *Etudes Traditionnelles*, numărul din iulie 1939.

particulare, la fel ca şi cele ale unui ordin monastic în sensul creştin al termenului, nu erau făcute pentru a putea fi extinse la ansamblul societăţii în sânul căreia s-a stabilit această organizaţie[5].

Cazul creştinismului, din acest punct de vedere, nu este deci unic printre diferitele forme tradiţionale cunoscute, şi această constatare ne pare a fi de natură să diminueze mirarea pe care unii ar putea s-o încerce în această privinţă; mai dificil e poate să se explice faptul că el şi-a schimbat apoi atât de complet caracterul pe cât o arată tot ce vedem în jurul nostru, dar nu este încă momentul să examinăm această problemă.

Iată acum obiecţia ce ne-a fost adresată şi la care am făcut aluzie mai sus: din moment ce riturile creştine, şi în particular *tainele*, au avut un caracter iniţiatic, cum de şi l-au putut pierde pentru a deveni simple rituri exoterice?

Acest lucru este imposibil şi chiar contradictoriu, spunem noi, deoarece caracterul iniţiatic este permanent şi imuabil şi n-ar putea fi niciodată şters, astfel încât ar trebui să se admită doar că, datorită circumstanţelor şi a admiterii unui mare număr de indivizi necalificaţi, ceea ce era la început o iniţiere efectivă

[5] Această extensie ilegitimă va da loc ulterior, în budismul indian, anumitor deviaţii, ca de pildă negarea castelor: Buddha nu ţinea cont de acestea în interiorul unei organizaţii închise, ai căror membri trebuiau să fie, în principiu cel puţin, dincolo de distincţia lor; însă a vrea să suprimi aceeaşi distincţie în întreg mediul social constituia o erezie categorică din punctul de vedere al tradiţiei hinduse.

s-a găsit redusă la a nu avea decât valoarea unei iniţieri virtuale.

Există aici o eroare ce ni se pare cu totul evidentă: iniţierea, aşa cum am explicat-o de multe ori, conferă într-adevăr celui care a primit-o un caracter dobândit o dată pentru totdeauna şi care este cu adevărat de neşters; însă această noţiune a permanenţei caracterului iniţiatic se aplică fiinţelor umane ce o posedă, şi nu riturilor sau acţiunii influenţei spirituale cărora acestea le sunt destinate a le servi ca vehicul; e absolut nejustificat de a o transfera de la unul din aceste două cazuri la celălalt, ceea ce în realitate ar însemna chiar a-i atribui o semnificaţie cu totul diferită, şi suntem siguri că n-am spus niciodată nimic care să poată da loc unei asemenea confuzii.

În sprijinul acestei obiecţii, s-a adus ideea că acţiunea ce se exercită prin *tainele* creştine se raportează la Duhul Sfânt, ceea ce este perfect exact, dar cu totul în afara chestiunii; de altfel, fie că influenţa spirituală e astfel desemnată conform limbajului creştin, fie altfel după terminologia proprie cutărei sau cutărei tradiţii, e deopotrivă de adevărat că natura sa este esenţialmente transcendentă şi supra-individuală, pentru că, dacă n-ar fi aşa, n-am mai avea de-a face cu o influenţă spirituală, ci cu o simplă influenţă psihică; acest lucru fiind admis, ce-ar putea să se opună ca aceeaşi influenţă, sau o influenţă de aceeaşi natură, să acţioneze conform unor modalităţi diferite şi în domenii de asemenea diferite, şi în afară de asta, pentru că această influenţă este în ea însăşi de ordin trans-

cendent, ar trebui ca efectele sale să fie în mod necesar la fel în toate cazurile?[6]

Nu vedem deloc de ce lucrurile ar sta aşa, ci suntem chiar încredinţaţi de contrariu; într-adevăr, am avut întotdeauna cea mai mare grijă de a indica faptul că o influenţă spirituală intervine deopotrivă în riturile exoterice şi în riturile iniţiatice, dar se-nţelege de la sine că efectele pe care ea le produce n-ar putea să fie nicidecum de acelaşi ordin în cele două cazuri, altfel distincţia între cele două domenii corespondente n-ar mai subzista[7]. Mai mult, nu înţelegem de ce ar fi inadmisibil ca influenţa ce operează prin intermediul *tainelor* creştine, după ce a acţionat mai întâi în ordinul iniţiatic, să-şi exercite acţiunea, în alte condiţii şi din raţiuni ce depind chiar de aceste condiţii, în domeniul religios şi exoteric, astfel încât efectele sale să fi fost limitate din acel moment la anumite posibilităţi de ordin exclusiv individual, având ca finalitate „mântuirea", dar păstrându-şi totuşi, în ce priveşte aparenţele exterioare, aceleaşi suporturi rituale, deoarece acestea aveau instituire hristică şi fără ele n-ar mai fi existat tradiţie propriu-zis creştină.

---

[6] Să remarcăm în trecere că aceasta ar avea drept consecinţă mai ales faptul de a interzice influenţelor spirituale producerea unor efecte ce privesc ordinul corporal, ca de exemplu vindecările miraculoase.

[7] Dacă acţiunea Duhului Sfânt nu s-ar exercita decât în domeniul ezoteric, pe motiv că el este singurul cu adevărat transcendent, îi întrebăm pe preopinenţii noştri, care sunt catolici, ce ar trebui gândit despre doctrina conform căreia El intervine în formularea dogmelor cele mai evident exoterice.

Că a fost realmente aşa în fapt, şi că, în consecinţă, în starea prezentă a lucrurilor şi chiar de la o epocă foarte îndepărtată, riturile creştine nu pot fi considerate în niciun fel ca având un caracter iniţiatic, va trebui să arătăm cu mai multă precizie; însă suntem nevoiţi de altfel să remarcăm că există o improprietate de limbaj în a spune că ele şi-au „pierdut" acest caracter, ca şi cum acest fapt ar fi fost pur accidental, căci noi credem, dimpotrivă, că ar trebui să se vorbească aici de o adaptare care, în pofida consecinţelor regretabile pe care le-a avut în anumite privinţe, a fost pe deplin justificată şi chiar necesitată de circumstanţele de timp şi de loc.

Dacă se ia în considerare, în epoca de care e vorba, care era starea lumii occidentale, adică a ansamblului ţărilor cuprinse atunci în Imperiul roman, ne putem uşor da seama că, dacă creştinismul n-ar fi „coborât" în domeniul exoteric, această lume, în totalitate, ar fi fost curând lipsită de orice tradiţie, cele care existaseră până atunci, şi în special tradiţia greco-romană ce devenise firește predominantă, ajungând la o extremă degenerescenţă care indica faptul că ciclul lor de existenţă era pe punctul de a se încheia[8].

[8] Bineînţeles că, vorbind despre lumea occidentală în ansamblul ei, excepţăm o elită care, nu doar că îşi înţelegea încă propria-i tradiţie din punct de vedere exterior, dar care, în plus, continua să primească iniţierea în mistere; tradiţia ar mai fi putut să se menţină astfel, mai mult sau mai puţin timp, în medii din ce în ce mai restrânse, însă acest lucru este în afara problemei pe care o examinăm acum, deoarece e vorba de generalitatea occidentalilor şi pentru aceasta a trebuit să vină creştinismul să înlocuiască vechile forme tradiţionale în momentul în care ele au ajuns să nu fie pentru ea decât nişte „superstiţii" în sensul etimologic al acestui cuvânt.

Această „coborâre", insistăm încă o dată, nu era aşadar nicidecum un accident sau o deviaţie, ci trebuie dimpotrivă privită ca având un caracter cu adevărat „providenţial", de vreme ce a împiedicat Occidentul să cadă din această epocă într-o stare ce ar fi fost în fond comparabilă cu cea în care se găseşte actualmente. Momentul în care ar fi trebuit să se producă o pierdere generală a tradiţiei, precum cea care caracterizează în mod propriu timpurile moderne, nu venise încă; era necesar deci să fi existat o redresare, şi doar creştinismul putea s-o opereze, însă cu condiţia de a renunţa la caracterul ezoteric şi „rezervat" pe care-l avea la început[9]; şi astfel „redresarea" nu era doar benefică pentru umanitatea occidentală, ceea ce este prea evident pentru a mai insista asupra acestui fapt, ci ea era în acelaşi timp, cum este de altfel în mod necesar orice acţiune „providenţială" ce intervine în cursul istoriei, în perfect acord cu legile ciclice înseşi.

Ar fi probabil imposibil de a fixa o dată precisă pentru această schimbare ce a făcut din creştinism o religie în sensul propriu al cuvântului şi o formă tradiţională ce se adresează tuturor fără deosebire; dar, în orice caz, e sigur că ea era deja un fapt împlinit în epoca lui Constantin şi a Conciliului de la Niceea, astfel încât acesta n-a făcut decât s-o „sancţioneze", dacă se poate spune aşa, inaugurând epoca formulărilor „dogmatice" destinate să constituie o prezen-

[9] Sub acest raport, s-ar putea spune că trecerea de la ezoterism la exoterism a constituit aici un veritabil „sacrificiu", ceea ce este de altfel adevărat pentru orice coborâre a spiritului.

tare pur exoterică a doctrinei[10]. Aceasta nu putea de altfel să se-ntâmple fără câteva inconveniente inevitabile, căci faptul de a închide astfel doctrina în formule clar definite şi limitate a făcut mult mai dificilă, chiar pentru cei ce ar fi fost realmente capabili de acest lucru, pătrunderea sensului ei profund; mai mult, adevărurile de ordin propriu-zis ezoteric, care erau prin însăşi natura lor inaccesibile majorităţii oamenilor, nu mai puteau fi prezentate decât ca „mistere" în sensul comun al acestui cuvânt, adică, în ochii vulgului, ele trebuiau să apară drept ceva imposibil de înţeles, ori chiar interzis de a încerca să fie aprofundat.

Aceste inconveniente nu erau totuşi dintre cele ce puteau să se opună constituirii creştinismului în forma tradiţională exoterică sau să-i înlăture legitimitatea, dat fiind, aşa cum am spus deja, imensul avantaj ce a rezultat din el pentru lumea occidentală; de altfel, dacă creştinismul ca atare înceta prin aceasta să fie iniţiatic, rămânea încă posibilitatea care va subzista, în interiorul său, a unei iniţieri specific creştine pentru elita ce nu putea să rămână doar la punctul de vedere al exoterismului şi să se închidă în limitările inerente acestuia; dar aceasta este o altă problemă pe care o vom examina puţin mai târziu.

---

[10] În acelaşi timp, „convertirea" lui Constantin implica recunoaşterea, printr-un act oarecum oficial al autorităţii imperiale, a faptului că tradiţia greco-romană trebuia considerată de acum înainte ca stinsă, deşi, firește, au mai supravieţuit din ea rămăşiţe încă destul de mult timp, care nu puteau decât să degenereze tot mai mult înainte de a dispărea definitiv, şi care sunt ceea ce a fost desemnat puţin mai târziu prin termenul dispreţuitor de „păgânism".

Pe de altă parte, trebuie remarcat că această schimbare în caracterul esenţial şi, s-ar putea spune, în însăşi natura creştinismului, explică perfect faptul că, aşa cum am spus-o la început, tot ceea ce l-a precedat a fost învăluit în întuneric, şi chiar că nu putea să fie altfel. Este evident, într-adevăr, că natura creştinismului originar, în măsura în care acesta era esenţialmente ezoteric şi iniţiatic, trebuia să rămână în întregime necunoscută celor ce au fost apoi admişi în creştinismul devenit exoteric. În consecinţă, tot ce putea fi cunoscut sau măcar bănuit din ceea ce era realmente creştinismul la începuturile sale trebuia să le fie ascuns de un văl impenetrabil; bineînţeles, nu ne revine nouă să cercetăm prin ce mijloace a putut fi obţinut un asemenea rezultat, aceasta ar fi mai degrabă treaba istoricilor, dacă totuşi le-ar veni ideea să-şi pună o asemenea întrebare, care de altfel le-ar părea fără îndoială aproape insolubilă, neputând să-i aplice metodele lor obişnuite şi să se sprijine pe „documente" care evident n-ar putea exista într-un asemenea caz; dar ceea ce ne interesează aici, e doar de a constata acest lucru şi de a-i înţelege adevărata cauză.

Adăugăm că, în aceste condiţii, şi contrar a ceea ce ar putea gândi despre asta amatorii de explicaţii raţionale, care sunt de aceea întotdeauna explicaţii superficiale şi „simpliste", nu se poate nicidecum atribui această „obscurizare" a originilor unei ignoranţe evident imposibilă la cei ce ar fi trebuit să fie cu atât mai conştienţi de transformarea creştinismului cu cât au luat parte la ea mai mult sau mai puţin direct, nici să

se pretindă, conform unei prejudecăţi destul de răspândită printre modernii care le atribuie foarte uşor celorlalţi propria lor mentalitate, că ar fi fost din partea lor o manevră „politică" şi interesată, din care nu prea vedem de altfel ce profit ar fi putut trage în mod efectiv; dimpotrivă, adevărul este că această transformare a fost riguros cerută de însăşi natura lucrurilor, pentru a menţine, în conformitate cu ortodoxia tradiţională, distincţia profundă a domeniilor exoteric şi ezoteric[11].

Unii ar putea poate să se-ntrebe ce s-a întâmplat, odată cu o asemenea schimbare, cu învăţăturile lui Hristos, care, prin definiţie, constituie fundamentul creştinismului şi pe care nu ar putea să le înlăture fără a înceta să-şi merite numele, fără a mai pune la socoteală că nu vedem cu ce-ar putea fi înlocuite fără a-i compromite caracterul „non-uman" în afara căruia nu mai există nicio tradiţie autentică.

În realitate, aceste învăţături n-au fost atinse de aceasta, nici modificate în vreun fel în „literalitatea" lor, permanenţa textului Evangheliilor şi a altor scrieri ale Noului Testament, care urcă evident la prima perioadă a creştinismului, constituind o probă sufi-

[11] Am remarcat altundeva că această confuzie între cele două domenii este una din cauzele ce dau cel mai frecvent naştere „sectelor" heterodoxe, nefiind imposibil ca în fapt, dintre vechile erezii creştine, o parte să fi avut această origine; aşa se explică precauţiile luate pentru a evita această confuzie în măsura posibilului, cărora nu li s-ar putea reproşa eficacitatea în această privinţă, chiar dacă, dintr-un cu totul alt punct de vedere, e regretabil că au avut ca efect secundar de a fi ridicat dificultăţi aproape insurmontabile studiului aprofundat şi complet al creştinismului.

cientă în acest sens[12]; s-a schimbat doar înţelegerea lor sau, dacă se preferă, perspectiva din care sunt luate în considerare şi, în consecinţă, semnificaţia ce le este atribuită, neputându-se spune de altfel că ar fi ceva fals sau ilegitim în această semnificaţie, deoarece se-nţelege de la sine că aceleaşi adevăruri sunt susceptibile să primească o aplicaţie în domenii diferite, în virtutea corespondenţelor ce există între toate ordinele realităţii. Doar că, există precepte care, privindu-i în special pe cei ce urmează o cale iniţiatică, şi aplicabile prin urmare într-un mediu restrâns şi oarecum omogen calitativ, devin impracticabile în fapt dacă se vor extinse la ansamblul societăţii umane; se recunoaşte destul de explicit acest lucru, ele fiind considerate ca fiind doar „îndemnuri de desăvârşire", cărora nu li se atribuie niciun caracter obligatoriu[13].

Asta revine la a spune că fiecare urmează calea evanghelică în măsura nu doar a propriei sale capacităţi, ceea ce se-nţelege de la sine, ci chiar şi a ceea ce îi permit circumstanţele contingente în care se află situat, şi într-adevăr asta e tot ce li se poate cere în

[12] Chiar dacă s-ar admite, ceea ce nu este cazul nostru, pretinsele concluzii ale „criticii" moderne, care, cu intenţii evident antitradiţionale, se străduieşte să atribuie acestor scrieri datări cât mai „târzii" posibile, ele ar fi cu siguranţă încă anterioare transformării la care ne referim aici.

[13] Nu vorbim de abuzurile ce au putut fi ocazionate uneori de acest gen de restricţie sau de „minimalizare", ci de necesităţile reale ale unei adaptări la un mediu social care cuprindea indivizi cât se poate de diferiţi şi inegali în privinţa nivelului lor spiritual, dar cărora un exoterism trebuia totuşi să li se adreseze cu acelaşi titlu şi fără nicio excepţie.

mod rezonabil celor ce nu urmăresc să depăşească simpla practică exoterică[14].

Pe de altă parte, în ceea ce priveşte doctrina propriu-zisă, dacă există adevăruri ce pot fi înţelese deopotrivă în mod exoteric şi ezoteric, conform sensurilor ce se raportează la grade diferite de realitate, există şi altele care, ţinând exclusiv de ezoterism şi neavând nicio corespondenţă în afara acestuia, devin, cum am spus-o deja, cu totul incomprehensibile atunci când se încearcă transpunerea lor în domeniul exoteric, fiind obligatorie în acest caz limitarea la a le exprima pur şi simplu sub formă de enunţuri „dogmatice", fără a se încerca vreodată să li se dea cea mai mică explicaţie; acestea sunt cele care constituie în mod propriu ceea ce s-a convenit a se numi „tainele" creştinismului.

La drept vorbind, existenţa însăşi a acestor „taine" ar fi cu totul nejustificabilă dacă nu s-ar admite caracterul ezoteric al creştinismului originar; ţinându-se seama de acesta, dimpotrivă, ea s-ar prezenta ca o consecinţă normală şi inevitabilă a „exteriorizării" prin care creştinismul, deşi şi-a păstrat aceeaşi formă în ce priveşte aparenţele, atât în doctrina cât şi în riturile sale, a devenit tradiţia exoterică şi specific religioasă pe care o cunoaştem astăzi.

*

Dintre riturile creştine, mai precis dintre *tainele* ce constituie partea lor esenţială, cele care prezintă

[14] Această practică exoterică ar putea să se definească drept un minimum necesar şi suficient pentru a asigura „mântuirea", căci acesta este scopul unic căreia îi este efectiv destinată.

cea mai mare similitudine cu riturile de iniţiere şi care, în consecinţă, trebuie privite ca o „exteriorizare" a lor dacă au avut efectiv acest caracter la origine[15], sunt firește, cum am remarcat deja altundeva, cele care nu pot fi primite decât o singură dată, şi în special botezul.

Acesta, prin care neofitul era admis în comunitatea creştină şi „incorporat" oarecum acesteia, trebuia evident, în măsura în care ea a fost o organizaţie iniţiatică, să constituie prima iniţiere, adică debutul „micilor mistere"; acest lucru e de altfel indicat prin caracterul de „a doua naştere" pe care l-a păstrat, deşi cu o aplicaţie diferită, chiar coborând în domeniul exoteric. Adăugăm acum, pentru a nu mai trebui să revenim asupra acestui lucru, că ritul confirmării pare să marcheze accesul la un grad superior, cel mai verosimil fiind că acesta ar corespunde în principiu sfârşitului „micilor mistere"; cât priveşte hirotonia, care doar ea dă acum posibilitatea de a exercita anumite funcţiuni, ea nu poate fi decât „exteriorizarea" unei iniţieri sacerdotale, raportându-se ca atare la „marile mistere".

Pentru a ne da seama că, în ceea ce s-ar putea numi a doua stare a creştinismului, *tainele* nu mai au niciun caracter iniţiatic şi nu sunt realmente decât

---

[15] Spunând aici rituri de iniţiere, ne referim la cele care au propriu-zis drept scop însăşi comunicarea influenţei iniţiatice; se-nţelege de la sine că, în afara acestora, pot exista alte rituri iniţiatice, adică rezervate unei elite care a primit deja iniţierea: astfel, de exemplu, ne putem gândi că Euharistia a fost la început un rit iniţiatic în acest sens, dar nu un rit de iniţiere.

rituri pur exoterice, e suficient în definitiv să se examineze cazul botezului, deoarece restul depind de el în mod direct. La origine, în pofida „obscurizării" de care am vorbit, se ştia cel puţin că, pentru a conferi botezul, trebuia luate precauţii riguroase, şi că aceia ce urmau să-l primească erau supuşi unei lungi pregătiri.

Actualmente, se-ntâmplă într-un fel tocmai contrariul, şi se pare că se face tot posibilul pentru a facilita la extrem primirea acestei *taine*, deoarece nu numai că este administrat oricui în mod indistinct, fără a se pune chestiunea vreunei calificări şi pregătiri, ci el poate fi chiar conferit în mod valabil de către oricine, pe când celelalte *taine* nu pot fi conferite decât de către cei care, preoţi sau episcopi, exercită o funcţie rituală determinată.

Aceste facilităţi, precum faptul că copiii sunt botezaţi cât mai repede posibil după naştere, ceea ce exclude evident ideea unei pregătiri oarecare, nu se pot aplica decât printr-o schimbare radicală în însăşi concepţia botezului, schimbare în urma căreia el a fost considerat ca o condiţie indispensabilă pentru „mântuire", şi care trebuia în consecinţă să fie asigurată unui cât mai mare număr de indivizi posibil, pe când la început era vorba de cu totul altceva. Acest mod de a vedea, conform căruia „mântuirea", care este scopul final al tuturor riturilor exoterice, e legată în mod necesar de admiterea în Biserica creştină, nu este în definitiv decât o consecinţă a acelui fel de „exclusivism" care e inevitabil inerent din punctul de vedere al oricărui exoterism ca atare.

Nu credem că este util să insistăm mai mult asupra acestui fapt, căci este foarte clar că un rit care este conferit copiilor, fără nicio preocupare de a stabili calificările lor printr-un mijloc oarecare, nu ar putea avea caracterul şi valoarea unei iniţieri, fie chiar şi virtuale; vom reveni de altfel imediat asupra chestiunii posibilităţii existenţei unei iniţieri virtuale prin *tainele* creştine.

Vom mai semnala colateral un punct care nu este lipsit de importanţă: în creştinism aşa cum este astăzi, contrar a ceea ce era la început, toate riturile fără excepţie sunt publice; toată lumea poate să asiste la ele, chiar la cele care ar trebui să fie în special „rezervate", precum hirotonia unui preot sau ungerea unui episcop, şi cu atât mai mult la un botez sau la o confirmare. Or acesta ar fi un lucru inadmisibil dacă ar fi vorba de rituri de iniţiere, care în mod normal nu pot fi îndeplinite decât în prezenţa celor care au primit deja aceeaşi iniţiere[16]; între publicitate pe de o parte şi ezoterism şi iniţiere pe de alta, există evident incompatibilitate. Dacă totuşi nu considerăm acest argument decât ca secundar, e pentru că, dacă nu am avea altele, s-ar putea pretinde că nu există aici decât un abuz datorat unei anumite degenerescenţe, cum poate să se producă uneori într-o organizaţie iniţiatică

[16] În urma articolului asupra hirotoniei budiste pe care l-am menţionat înainte, i-am pus lui A. K. Coomaraswamy o întrebare asupra acestui subiect; el ne-a confirmat că această hirotonie nu era niciodată conferită decât numai în prezenţa membrilor *Sangha*, compusă doar din cei care au primit-o la rândul lor, cu excluderea nu numai a celor străini de budism, ci şi a aderenţilor „laici", care nu erau în definitiv decât asociaţi „din exterior".

fără ca aceasta să ajungă din acest motiv să-şi piardă caracterul propriu; dar am văzut că coborârea creştinismului în ordinul exoteric nu ar trebui nicidecum să fie considerată ca o degenerescenţă, şi de altfel celelalte motive expuse sunt arhisuficiente pentru a arăta că, în realitate, nu mai poate exista aici nicio iniţiere.

Dacă ar mai exista o iniţiere virtuală, cum au considerat unii în obiecţiile ce ni le-au adus, şi dacă în consecinţă cei ce au primit *tainele* creştine, ori chiar numai botezul, n-ar simţi nevoia din acel moment să caute o altă formă de iniţiere oricare ar fi ea[17], cum s-ar putea explica existenţa unor organizaţii iniţiatice specific creştine, aşa cum au existat incontestabil de-a lungul întregului Ev Mediu, şi cum s-ar putea explica atunci raţiunea lor de a fi, de vreme ce riturile lor particulare ar dubla oarecum riturile obişnuite ale creştinismului?

Se va spune că acestea constituie sau reprezintă doar o iniţiere în „micile mistere", astfel încât căutarea unei alte iniţieri s-ar impune celor ce vor să meargă mai departe şi să acceadă la „marile mistere". Dar, în afara faptului că este foarte puţin plauzibil, pentru a nu spune mai mult, ca toţi cei ce intră în organizaţiile

[17] Ne temem să nu fie acesta, pentru cei mai mulţi, principalul motiv care îi determină să creadă că riturile creştine au păstrat o valoare iniţiatică; în fond, ei ar vrea să se dispenseze de orice legătură iniţiatică regulară şi să poată totuşi pretinde să obţină rezultate de acest ordin; chiar dacă ei admit că aceste rezultate nu pot fi decât excepţionale în condiţiile prezente, fiecare se crede destinat să se găsească printre excepţii; se-nţelege de la sine că nu e vorba aici decât de o iluzie deplorabilă.

în chestiune să fie pregătiţi pentru a aborda acest domeniu, există împotriva unei asemenea supoziţii un fapt decisiv: existenţa hermetismului creştin, deoarece, chiar prin definiţie, hermetismul relevă tocmai „micile mistere"; să nu mai vorbim de iniţierile de meserii, care se raportează de asemenea la acelaşi domeniu, şi care, chiar în cazurile în care ele nu pot fi numite specific creştine, n-ar cere mai puţin de la membrii lor, într-un mediu creştin, practica exoterismului corespondent.

Acum, trebuie să mai prevenim încă un echivoc, căci unii ar putea fi tentaţi să tragă din cele precedente o concluzie eronată, gândind că, dacă *tainele* nu mai au niciun caracter iniţiatic, trebuie să rezulte de aici că ele nu pot avea niciodată efecte de acest ordin, la care n-ar scăpa fără îndoială ocazia să le opună anumite cazuri ce pot părea altfel; adevărul este că *tainele* nu pot avea asemenea efecte prin ele însele, eficacitatea lor fiind limitată la domeniul exoteric, dar mai trebuie totuşi luat în considerare un lucru în această privinţă.

Într-adevăr, peste tot unde există iniţieri ce aparţin în special de o formă tradiţională determinată şi îşi iau ca bază chiar exoterismul acesteia, riturile exoterice pot fi transpuse într-un fel, pentru cei ce au primit o asemenea iniţiere, într-un alt ordin, în sensul că se pot servi de ele ca de un suport pentru travaliul iniţiatic însuşi, şi în consecinţă, pentru ei, efectele nu vor mai fi limitate doar la ordinul exoteric precum sunt ele pentru majoritatea adepţilor aceleiaşi forme tradiţionale; acesta e cazul creştinismului ca şi al

oricărei alte tradiții, în măsura în care există sau a existat o inițiere propriu-zis creștină. Doar că, bineînțeles, departe de a se dispensa de inițierea regulară sau de a-i putea ține locul, această utilizare inițiatică a riturilor exoterice o presupune dimpotrivă în mod esențial drept condiția necesară a însăși existenței ei, condiție pe care n-ar putea-o înlocui calificările cele mai excepționale, și în afara căreia tot ce depășește nivelul obișnuit nu poate ajunge decât cel mult la misticism, adică la ceva care, în realitate, nu ține încă decât de exoterismul religios.

Se poate înțelege ușor, prin ceea ce am spus mai sus, ce au fost realmente cei care, în Evul Mediu, au lăsat scrieri de inspirație vădit inițiatică, și care astăzi sunt luați de obicei drept „mistici", pentru că nu se mai cunoaște nimic altceva, dar care cu siguranță au fost ceva cu totul diferit.

Nu este nicidecum de presupus să fi fost vorba aici despre cazuri de inițiere „spontană", ori de excepții în care o inițiere virtuală legată de *taine* ar fi putut deveni efectivă, atunci când ar fi avut toate posibilitățile unei legături normale cu vreuna din organizațiile regulare existente în acea epocă, adesea chiar la adăpostul ordinelor religioase și în interiorul lor, deși fără să se confunde în niciun fel cu ele.

Nu ne putem întinde mai mult asupra acestor lucruri pentru a nu lungi indefinit această expunere, dar va trebui să remarcăm că tocmai atunci când aceste inițieri au încetat să existe, ori cel puțin să fie suficient de accesibile pentru a mai oferi realmente aceste posibilități de legătură, a luat naștere misticismul

propriu-zis, astfel încât cele două lucruri apar ca strâns legate[18].

Cele spuse aici nu se aplică de altfel decât Bisericii latine, şi este remarcabil că, în Bisericile din Orient, n-a existat niciodată misticism în sensul în care a fost înţeles în creştinismul occidental începând cu secolul XVI; acest fapt ne poate sugera că o anumită iniţiere, de genul celor la care am făcut aluzie, s-a menţinut în aceste Biserici şi, în mod efectiv, se găseşte în isihasm, al cărui caracter realmente iniţiatic pare neîndoielnic, chiar dacă, precum în multe alte cazuri, el s-a redus mai mult sau mai puţin în cursul timpurilor moderne, ca o consecinţă naturală a condiţiilor generale ale acestei epoci, de care nu pot scăpa decât iniţierile extrem de puţin răspândite, care au fost întotdeauna sau au decis să se „închidă" mai mult ca niciodată pentru a evita orice degenerescenţă.

În isihasm, iniţierea propriu-zisă este esenţialmente constituită prin transmiterea regulară a anumitor formule, comparabile comunicării *mantra*-elor în tradiţia hindusă şi celei a *wird*-ului în *turuq*-urile islamice; el are de asemenea o „tehnică" a invocării ca mijloc propriu al lucrării interioare[19], mijloc mult

[18] Nu vrem să spunem că anumite forme de iniţiere creştină n-ar fi continuat mai târziu, deoarece avem chiar motive să credem că ele subzistă încă actualmente, dar asta în medii atât de restrânse încât, în fapt, pot fi considerate ca practic inaccesibile, sau mai ales, cum am spus-o, în alte ramuri ale creştinismului decât Biserica latină.

[19] O remarcă interesantă în această privinţă este că această invocaţie este desemnată în greacă prin termenul *mnêmê*, „memorie" sau „amintire", care este aici echivalentul exact al termenului arab *dhikr*.

diferit de riturile creştine exoterice, deşi această lucrare îşi poate găsi un punct de sprijin şi în acestea cum am explicat-o, din moment ce, odată cu formulele necesare (obligatorii), influenţa căreia ele îi servesc drept vehicul a fost transmisă în mod valabil, ceea ce implică firește existenţa unui lanţ iniţiatic neîntrerupt, căci evident nu se poate transmite decât ceea ce a primit el însuşi[20]. Acestea sunt din nou chestiuni pe care nu le putem indica aici decât foarte sumar, dar, datorită faptului că isihasmul este viu încă până în zilele noastre, credem că ar fi posibil să se găsească din această direcţie anumite clarificări asupra a ceea ce au putut să fie caracterele şi metodele altor iniţieri creştine care din păcate aparţin trecutului.

Pentru a concluziona, putem spune următoarele: în ciuda originilor iniţiatice ale creştinismului, acesta, în starea sa actuală, nu este cu siguranţă nimic altceva decât o religie, adică o tradiţie de ordin exclusiv exoteric, neavând în el însuşi alte posibilităţi decât cele ale oricărui exoterism; el nu le pretinde de altfel în niciun fel, deoarece nu e vorba niciodată în ce-l priveşte de altceva decât de a obţine „mântuirea". O iniţiere poate firește să i se suprapună, şi ar fi necesară chiar pentru ca tradiţia să fie într-adevăr completă, posedând efectiv cele două aspecte exoteric şi ezo-

[20] E de notat că, printre interpreţii moderni ai isihasmului, există mulţi care se străduiesc să „minimalizeze" importanţa părţii sale propriu-zis „tehnice", fie pentru că acest lucru corespunde realmente tendinţelor lor, fie pentru că gândesc să se debaraseze astfel de anumite critici care provin dintr-o necunoaştere completă a lucrurilor iniţiatice; avem aici, în toate cazurile, un exemplu al acelor scurtări despre care am vorbit adineauri.

teric; însă, în forma sa occidentală cel puţin, această iniţiere, în fapt, nu mai există în prezent. E de altfel evident că respectarea riturilor exoterice este suficientă din plin pentru a atinge „mântuirea"; asta e deja mult, desigur, şi chiar tot ce pot pretinde în mod legitim, astăzi mai mult decât oricând, imensa majoritate a fiinţelor umane; dar ce vor face, în aceste condiţii, cei pentru care, după o expresie a anumitor *mutaçawwufîn*, „Paradisul nu este încă decât o închisoare"?

Partea a doua

Despre câteva organizații inițiatice creștine

Capitolul III

PĂZITORII PĂMÂNTULUI SFÂNT*

Printre atribuțiile Ordinelor cavaleriei, și mai ales ale Templierilor, una dintre cele mai cunoscute, dar nu mai bine înțelese în general, este cea de „păzitori ai Pământului Sfânt". Desigur, dacă rămânem la sensul cel mai exterior, găsim o explicație imediată a acestui fapt în legătura ce există între originea acestor Ordine și Cruciade, deoarece, pentru creștini și evrei deopotrivă, se pare mai mult că „Pământul Sfânt" nu desemnează nimic altceva decât Palestina. Totuși chestiunea devine mai complexă atunci când se observă că organizațiile orientale, al căror caracter inițiatic este neîndoielnic, precum Hassassinii și Druzii, au primit același titlu de „păzitori ai Pământului Sfânt".

Aici, într-adevăr, nu mai poate fi vorba despre Palestina; și este de altfel remarcabil că aceste organizații prezintă destul de multe trăsături comune cu Ordinele cavaleriei occidentale, unele dintre ele fiind chiar în mod istoric în relații cu acestea.

---

* *Le Voile d'Isis*, august-septembrie 1929.

Prin urmare, ce trebuie înţeles în realitate prin „Pământul Sfânt", şi la ce anume corespunde în mod exact acest rol de „păzitori" ce pare legat de un gen de iniţiere determinată, care poate fi numită iniţiere „cavalerească", dând acestui termen o extensie mai mare decât se face de obicei, analogiile existente între diferitele sale forme fiind arhisuficiente s-o legitimeze?

Am arătat deja altundeva, şi în special în studiul nostru despre *Regele Lumii*, că expresia „Pământul Sfânt" are câteva sinonime: „Pământul Pur", „Pământul Sfinţilor", „Pământul Fericiţilor", „Pământul celor Vii", „Pământul Nemuririi", aceste denumiri echivalente întâlnindu-se în tradiţiile tuturor popoarelor şi aplicându-se întotdeauna, în mod esenţial, la un centru spiritual a cărui localizare într-o regiune determinată poate de altfel, după caz, să fie înţeleasă în mod literal sau simbolic, ori deopotrivă în ambele. Orice „Pământ Sfânt" mai este desemnat prin expresii precum „Centrul Lumii" sau „Inima Lumii", acest lucru cerând unele explicaţii, căci aceste desemnări uniforme, deşi aplicate în mod divers, ar putea uşor să ducă la anumite confuzii.

Dacă luăm de pildă în considerare tradiţia ebraică, vedem că e vorba, în *Sepher Ietsirah*, de „Sfântul Palat" sau „Palatul interior", care este adevăratul „Centru al Lumii", în sensul cosmogonic al acestui termen; şi vedem de asemenea că acest „Sfânt Palat" îşi are imaginea în lumea umană, în rezidenţa într-un anumit loc a *Shekinei*, care este „prezenţa reală" a

Divinității[1]. Pentru poporul lui Israel, această rezidență a *Shekinei* era Tabernacolul (*Mishkan*), care, din acest motiv, era considerat prin ea drept „Inima Lumii", pentru că el era efectiv centrul spiritual al propriei tradiții. Acest centru, de altfel, n-a fost la început un loc fix; când e vorba de un popor nomad, cum a fost cazul, centrul său spiritual trebuie să se deplaseze împreună cu el, deși rămânea întotdeauna același în cursul acestei deplasări.

„Rezidența *Shekinei*, spune P. Vulliaud, nu a avut fixitate decât în ziua în care a fost construit Templul, pentru care David a pregătit aur, argint și tot ce i-a fost necesar lui Solomon pentru a desăvârși lucrarea[2]. Tabernacolul Sfințeniei lui *Iehova*, rezidența *Shekinei*, este Sfânta Sfintelor, adică inima Templului, care la rândul lui este centrul Sionului (Ierusalim), așa cum sfântul Sion este centrul Pământului lui Israel și cum Pământul lui Israel este centrul lumii"[3].

Se poate remarca faptul că există aici o serie de extensii date gradat ideii de centru în aplicațiile ei succesive, astfel încât denumirea de „Centrul Lumii" sau de „Inima Lumii" se aplică în final la Pământul lui Israel în întregime, acesta fiind considerat drept

---

[1] Vezi articolele noastre despre *Inima Lumii în Kabbala ebraică* și *Pământul Sfânt și Inima lumii*, în revista *Regnabit*, iulie-august și septembrie-octombrie 1926. Cf. vezi de asemenea cap. IV din *Simbolismul Crucii* (trad. de Daniel Hoblea, Ed. Aion, Oradea, 2003; Ed. Herald, București, 2012).

[2] E bine să se noteze că expresiile folosite aici evocă asimilarea frecvent stabilită între construcția Templului, considerat în semnificația sa ideală, și „Marea Operă" a hermetiștilor.

[3] *La Kabbale juive*, Paris, 1923, t. I, p. 509.

„Pământul Sfânt"; şi trebuie adăugat că, sub acelaşi raport, el primeşte de asemenea, printre altele, denumirea de „Pământul celor Vii". Se vorbeşte de „Pământul celor Vii care cuprinde şapte pământuri", şi P. Vulliaud observă că „acest Pământ este Canaan în care trăiau şapte popoare"[4], ceea ce este exact în sens literal, deşi e posibilă deopotrivă o interpretare simbolică. Expresia „Pământul celor Vii" este sinonimă în mod exact cu „Lăcaşul nemuririi", şi liturghia catolică o aplică lăcaşului ceresc al aleşilor, care era într-adevăr figurat prin Pământul făgăduit, deoarece Israel, ajungând la el, trebuia să-şi încheie tribulaţiile. Dintr-un alt punct de vedere, Pământul lui Israel, în calitate de centru spiritual, era o imagine a cerului, pentru că, după tradiţia iudaică, „tot ce fac israeliţii pe pământ este îndeplinit după modelele celor ce se întâmplă în lumea cerească"[5].

Ceea ce se spune aici despre israeliţi poate fi spus în mod asemănător despre toate popoarele posesoare ale unei tradiţii cu adevărat ortodoxe; şi, în fapt, poporul lui Israel nu este singurul care şi-a asimilat ţara cu „Inima Lumii" şi a văzut-o ca o imagine a Cerului, două idei care, de altfel, nu fac în realitate decât una.

Folosirea aceluiaşi simbolism se regăseşte la alte popoare ce posedau deopotrivă un „Pământ Sfânt", adică o ţară în care era stabilit un centru spiritual ce avea pentru ele un rol comparabil celui al Templului

[4] *Ibid.*, t. II, p. 116.

[5] *Ibid.*, t. I, p. 501.

din Ierusalim pentru evrei. În această privință, el este pentru „Pământul Sfânt" *Omphalos*-ul, care era întotdeauna imaginea vizibilă a „Centrului Lumii" pentru poporul ce locuia regiunea în care era situat[6].

Simbolismul în discuție se întâlnește mai ales la vechii egipteni; într-adevăr, după Plutarh, „egiptenii își numesc ținutul *Chémia*[7], și îl compară cu o inimă"[8]. Motivul acestui fapt găsit de acest autor este destul de ciudat: „Într-adevăr, acest ținut este cald, umed, aflat în părțile meridionale ale pământului locuit, întins spre Sud, la fel cum în corpul uman inima se întinde spre stânga", deoarece „egiptenii considerau Orientul ca fața lumii, Nordul ca fiind la dreapta lui, iar Sudul, la stânga"[9].

Acestea nu sunt decât similitudini destul de superficiale, adevăratul motiv trebuind să fie cu totul altul, deoarece aceeași comparație cu inima a fost aplicată

---

[6] Vezi articolul nostru despre Pietrele de trăsnet, în Voile d'Isis din mai 1929.

[7] *Kêmi*, în limba egipteană, înseamnă „pământ negru", desemnare al cărei echivalent se regăsește și la alte popoare; din acest cuvânt provine cuvântul *alchimie* (*al* nefiind decât articolul în arabă), care desemna la origine știința hermetică, adică știința sacerdotală a Egiptului.

[8] *Isis et Osiris*, 33; traducere de Mario Meunier, Paris, 1924, p. 116.

[9] *Ibid.*, 32, p. 112. – În India, dimpotrivă, Sudul este desemnat ca fiind „partea dreaptă" (*dakśina*); însă, în ciuda aparențelor, e același lucru, căci el trebuie înțeles ca partea din dreapta când ne întoarcem spre Orient, și e ușor să ne reprezentăm partea stângă a lumii ca întinzându-se spre dreapta celui ce îl contemplă, și invers, așa cum se întâmplă pentru două persoane așezate una în fața celeilalte.

în egală măsură oricărui pământ căruia i-a fost atribuit un caracter sacru şi „central", în sens spiritual, oricare ar fi fost situarea sa geografică. De altfel, chiar în relatarea lui Plutarh, inima, care reprezenta Egiptul, reprezenta în acelaşi timp Cerul: „Egiptenii, spune el, figurează Cerul, care n-ar putea îmbătrâni niciodată căci este etern, printr-o inimă aşezată pe un cărbune aprins a cărui flacără întreţinea arderea"[10]. Astfel, în timp ce inima este ea însăşi figurată printr-un vas ce nu este altul decât cel pe care legendele Evului Mediu occidental aveau să-l desemneze ca „Sfântul Graal", el este la rândul său, şi în mod simultan, hieroglifa Egiptului şi cea a Cerului.

Concluzia ce se poate trage din aceste consideraţii, este că există atâtea „Pământuri Sfinte" particulare câte forme tradiţionale regulare există, deoarece ele reprezintă centrele spirituale care corespundeau acestor diferite forme. Dar, dacă acelaşi simbolism se aplică la fel tuturor acestor „Pământuri Sfinte", e pentru că aceste centre spirituale au toate o constituţie analoagă, şi adeseori până în detaliile cele mai precise, căci sunt tot atâtea imagini ale unui acelaşi centru unic şi suprem, care singur este cu adevărat „Centrul Lumii", dar din care îşi iau atributele participând la natura sa printr-o comunicare directă, în care rezidă ortodoxia tradiţională, şi pe care îl reprezintă efectiv, într-un mod mai mult sau mai puţin exterior, pentru timpuri şi locuri determinate. În alţi termeni, există

[10] *Ibid.*, 10, p. 49. – Se va remarca faptul că acest simbol, cu semnificaţia ce îi este dată aici, pare a putea să fie apropiat de cel al phoenixului.

un „Pământ Sfânt" prin excelență, prototip al tuturor celorlalte, centru spiritual căruia îi sunt subordonate toate celelalte centre, sediul Tradiției primordiale din care au derivat toate tradițiile particulare prin adaptare la anumite condiții definite ale unui popor sau unei epoci.

Acest „Pământ Sfânt" prin excelență este „tărâmul suprem", conform sensului termenului sanscrit *Paradeśa*, din care caldeenii au făcut *Pardes* și occidentalii *Paradis*; el este într-adevăr „Paradisul terestru", care este punctul de plecare al oricărei tradiții, având în centrul său sursa unică din care pornesc patru fluvii ce curg spre cele patru puncte cardinale[11], și care este de asemenea „lăcașul nemuririi", cum e ușor de înțeles raportându-ne la primele capitole ale *Genezei*[12].

Nu putem să revenim aici la toate chestiunile ce privesc Centrul suprem și pe care le-am tratat deja altundeva mai mult sau mai puțin complet; conservarea sa, într-un mod mai mult sau mai puțin ascuns conform perioadelor, de la începutul la sfârșitul ciclului, adică de la „Paradisul terestru" până la „Ieru-

[11] Această sursă este identică cu „fântâna învățăturii" la care am avut ocazia să facem diferite aluzii.

[12] De aceea „fântâna învățăturii" este în același timp „fântâna tinereții" (*fons juventutis*), deoarece cel ce bea din ea este eliberat de condiția temporală; ea este de altfel situată la baza „Arborelui Vieții" (vezi studiul nostru despre *Limbajul secret la Dante și la „Fedeli d'Amore"*), și apele sale se identifică în mod evident cu „elixirul de viață lungă" al hermetiștilor (ideea de „longevitate" având aici aceeași semnificație ca în tradițiile orientale) sau cu „băutura nemuririi" despre care este vorba peste tot sub diverse nume.

salimul ceresc", care reprezintă cele două faze extreme ale sale; multele nume sub care este desemnat, precum cele de *Tula*, *Luz*, *Salem*, *Agarttha*; diferitele simboluri care îl figurează, precum muntele, grota, insula şi încă multe altele, în relaţie imediată, majoritatea lor, cu simbolismul „Polului" sau al „Axei Lumii".

La aceste figurări, le putem adăuga pe cele care fac din el un oraş, o cetate, un templu sau un palat, după aspectul sub care e luat în considerare în mod mai special; şi avem aici ocazia să amintim, în acelaşi timp cu Templul lui Solomon ce se leagă în mod mai direct de subiectul nostru, tripla incintă despre care am vorbit recent ca reprezentând ierarhia iniţiatică a anumitor centre tradiţionale[13] şi de asemenea misteriosul labirint, care, sub o formă mai complexă, e legat de o concepţie similară, cu diferenţa că în cazul său este pusă mai ales în evidenţă ideea unui „drum" spre centrul ascuns[14].

Trebuie să adăugăm acum că simbolismul „Pământului Sfânt" are un dublu sens: fie că se raportează la

---

[13] Vezi articolul nostru despre *Tripla incintă druidică*, în *Voile d'Isis* din iunie 1929; am semnalat acolo tocmai raportul acestei figuri, sub cele două forme ale sale circulară şi pătrată, cu simbolismul „Paradisului terestru" şi al „Ierusalimului ceresc".

[14] Labirintul cretan era palatul lui Minos, nume identic celui al lui Manu, care desemna aşadar Legislatorul primordial. Pe de altă parte,se poate înţelege, din ce spunem aici, raţiunea pentru care parcurgerea labirintului trasat pe pavajul anumitor biserici, în Evul Mediu, era privită ca înlocuind pelerinajul în Ţara Sfântă pentru cei ce nu puteau să-l realizeze; trebuie să amintim că pelerinajul este tocmai una din imaginile iniţierii, astfel încât „pelerinajul în Ţara Sfântă" este, în sens ezoteric, acelaşi lucru cu „căutarea Cuvântului pierdut" sau cu „questa Sfântului Graal".

Centrul suprem sau la un centru subordonat, el reprezintă nu doar acest centru, ci şi, printr-o asociere cu totul firească de altfel, tradiţia care a provenit din el sau s-a păstrat în el, adică, în primul caz, Tradiţia primordială, şi în al doilea, o anumită formă tradiţională particulară[15].

Acest dublu sens se regăseşte la fel, şi într-un mod foarte clar, în simbolismul „Sfântului Graal", care este deopotrivă un vas (*grasale*) şi o carte (*gradale* sau *graduale*); acest din urmă aspect desemnează în mod vădit tradiţia, pe când celălalt priveşte mai direct starea corespunzătoare posesiei efective a acestei tradiţii, adică „starea edenică" dacă e vorba de Tradiţia primordială; şi cel care a ajuns la această stare este, chiar prin asta, reintegrat în *Pardes*, astfel încât se poate spune că locuinţa sa este de acum înainte în „Centrul Lumii"[16]. Nu apropiem aici fără motiv cele două simboluri, deoarece strânsa lor similitudine arată că, atunci când se vorbeşte de „cavaleria „Sfântului Graal" sau de „păzitorii Pământului Sfânt", prin cele două expresii

[15] Analogic, din punct de vedere cosmogonic, „Centrul Lumii" este punctul originar din care este rostit Verbul creator, el fiind de asemenea Verbul însuşi.

[16] E important să ne amintim, în această privinţă, că, în toate tradiţiile, locurile simbolizează în mod esenţial stări. Pe de altă parte, vom remarca faptul că există o înrudire evidentă între simbolul vasului sau al cupei şi cel al fântânii despre care a fost vorba mai sus; s-a văzut de asemenea că, la egipteni, vasul era hieroglifa inimii, centrul vital al fiinţei. Să amintim în fine ceea ce am spus deja în diverse ocazii în legătură cu vinul ca substitut al lui *soma* vedic şi ca simbol al doctrinei ascunse; în toate acestea, sub o formă sau alta, e vorba întotdeauna despre „băutura de nemurire" şi de restaurarea „stării primordiale".

trebuie înţeles exact acelaşi lucru; ne rămâne să explicăm, în măsura posibilului, în ce constă în mod precis funcţiunea acestor „păzitori", funcţiune care a fost în particular cea a Templierilor[17].

Pentru a înţelege bine această chestiune, trebuie să se distingă între deţinătorii tradiţiei, a căror funcţiune este de a păstra şi de a transmite, şi cei care primesc doar, într-un grad sau în altul, o comunicare şi, am putea spune, o participare. Primii depozitari şi distribuitori ai doctrinei sunt legaţi de sursă, care este centrul însuşi; de aici, doctrina se comunică şi se distribuie în mod ierarhic, conform curenţilor reprezentaţi de fluviile *Pardes*-ului sau, dacă vrem să reluăm figurarea pe care am studiat-o, prin canalele care, mergând din interior spre exterior, leagă între ele incintele succesive ce corespund acestor diverse grade.

Aşadar, cei ce participă la tradiţie nu ajung toţi la acelaşi grad şi nu îndeplinesc aceeaşi funcţiune; ar trebui chiar să se facă o distincţie între aceste două lucruri, care, deşi îşi corespund în general într-un anumit mod, nu sunt totuşi strict solidare, deoarece se poate întâmpla ca un om să fie calificat intelectual pentru a atinge gradele cele mai înalte, dar să nu fie apt prin asta să îndeplinească toate funcţiunile în organizaţia iniţiatică. Aici am luat în considerare doar funcţiunile; şi, din acest punct de vedere, vom spune că „păzitorii" se situează la limita centrului spiritual,

[17] Saint-Yves d'Alveydre foloseşte, pentru a-i desemna pe „păzitorii" Centrului suprem, expresia „Templieri ai Agarthei"; consideraţiile expuse aici fac să reiasă justeţea acestui termen, căruia poate el nu i-a sesizat deplin întreaga semnificaţie.

luat în sensul său cel mai întins, sau în ultima incintă, cea prin care acest centru este deopotrivă separat de „lumea exterioară" şi pus în legătură cu ea. În consecinţă, aceşti „păzitori" au o dublă funcţiune: pe de o parte, ei sunt în mod strict apărătorii „Pământului Sfânt", în sensul că interzic accesul celor ce nu au calificările cerute pentru a pătrunde în el, ei constituind ceea ce am numit „acoperirea sa exterioară", adică îl ascund privirilor profane; pe de altă parte, ei asigură totuşi şi anumite relaţii regulare cu exteriorul, aşa cum vom explica în continuare.

Este evident că acest rol de apărători este, pentru a folosi limbajul tradiţiei hinduse, o funcţiune a castei Kşatriya; şi tocmai, orice iniţiere „cavalerească" este esenţial adaptată naturii proprii oamenilor ce aparţin castei războinice, adică Kşatriylor. De aici provin caracterele speciale ale acestei iniţieri, simbolismul particular pe care îl foloseşte, şi în special intervenţia unui element afectiv, desemnat foarte explicit prin termenul „Amor"; am explicat suficient aceste lucruri pentru a fi nevoie să ne oprim mai mult asupra lor[18].

Însă, în cazul Templierilor, mai trebuie luat în considerare ceva: deşi iniţierea lor a fost în mod esenţial „cavalerească", aşa cum se potrivea naturii şi funcţiunii lor, ei avea un dublu caracter, în acelaşi timp militar şi religios; şi trebuia să fie astfel, din moment ce ei erau, cum avem multe motive s-o gândim, printre „păzitorii" Centrului suprem, în care autoritatea spi-

[18] Vezi mai departe cap. V: *Limbajul secret la Dante şi la „Fedeli d'Amore"*.

rituală şi puterea temporală sunt reunite în principiul lor comun, şi care transmite semnul acestei reuniri la tot ce este în mod direct legat de el. În lumea occidentală, unde spiritualul ia forma specific religioasă, adevăraţii „păzitori ai Pământului Sfânt", în măsura în care avea o existenţă oarecum „oficială", trebuiau să fie cavaleri, dar unii ce au fost în acelaşi timp şi călugări; şi, în mod efectiv, aceştia au fost Templierii.

Ajungem astfel să vorbim de-a dreptul despre al doilea rol de „păzitori" ai Centrului suprem, rol care constă, spuneam adineauri, în a asigura anumite relaţii exterioare, şi mai ales, să o adăugăm, în a menţine legătura între Tradiţia primordială şi tradiţiile secundare şi derivate. Pentru ca să fi putut să fie aşa, trebuia să fi existat, pentru fiecare formă tradiţională, una sau mai multe organizaţii constituite în această formă, conform tuturor aparenţelor, însă compusă din oameni ce aveau conştiinţa a ceea ce este dincolo de toate formele, adică a doctrinei unice, sursa şi esenţa tuturor celorlalte, care nu este altceva decât Tradiţia primordială.

Într-o lume de tradiţie iudeo-creştină, o asemenea organizaţie trebuia în mod firesc să-şi ia drept simbol Templul lui Solomon; acesta, de altfel, încetând de multă să existe în mod material, nu putea avea atunci decât o semnificaţie cu totul ideală, ca fiind o imagine a Centrului suprem, aşa cum este orice centru spiritual subordonat; chiar etimologia numelui Ierusalim indică destul de clar că el nu este decât o imagine vizibilă a misteriosului *Salem* al lui Melchisedec.

Dacă acesta a fost caracterul Templierilor, pentru a îndeplini rolul ce le era atribuit şi care privea o anumită tradiţie determinată, cea a Occidentului, ei trebuiau să rămână ataşaţi în mod exterior de forma acestei tradiţii; dar, în acelaşi timp, conştiinţa interioară a adevăratei unităţi doctrinare trebuia să-i facă în stare să comunice cu reprezentanţii altor tradiţii[19], fapt ce explică relaţiile lor cu anumite organizaţii orientale, şi în special, cum este firesc, cu acelea ce jucau un rol similar cu al lor.

Pe de altă parte, se poate înţelege, în aceste condiţii, că distrugerea Ordinului Templului a provocat pentru Occident ruptura relaţiilor regulare cu „Centrul Lumii"; şi chiar în secolul XIV constatăm deviaţia ce trebuia să rezulte în mod inevitabil din această ruptură, deviaţie care s-a accentuat treptat până în epoca noastră. Asta nu înseamnă, totuşi, că orice legătură a fost ruptă astfel dintr-o dată; relaţiile au putut fi menţinute destul de mult timp şi într-o anumită măsură, însă într-un mod ascuns, prin intermediul unor organizaţii precum *Fede Santa*, „Fedeli d'Amore" sau „Massenie du Saint Graal", şi fără îndoială multe altele, toate moştenitoare ale spiritului Ordinului Templului şi majoritatea legate de el printr-o filiaţie mai mult sau mai puţin directă.

Cei ce au păstrat viu acest spirit şi au inspirat aceste organizaţii, fără să se fi constituit niciodată ei

[19] Acest lucru se raportează la ceea ce s-a numit simbolic „darul limbilor"; pe acest subiect, vom trimite la articolul nostru din numărul special al revistei *Voile d'Isis* consacrat Roza-Crucii, şi devenit capitolul XXXVII din *Aperçus sur l'Initiation.*

înşişi într-o grupare definită, au fost numiţi, cu un nume în mod esenţial simbolic, Roza-Cruce; dar a venit o zi în care aceşti Roza-Cruce au fost nevoiţi să părăsească Occidentul, ale cărui condiţii deveniseră improprii exercitării acţiunii lor, şi se spune că s-au retras în Asia, resorbiţi într-un fel spre Centrul suprem, ei fiind o emanaţie a lui.

Pentru lumea occidentală, nu mai există „Pământ Sfânt" de păzit, deoarece drumul ce ducea la el este cu totul pierdut de acum înainte; cât timp va mai dura această situaţie, şi mai trebuie să sperăm că mai devreme sau mai târziu comunicarea va putea fi stabilită? Nu ţine de noi să dăm un răspuns acestei întrebări; nu vrem să riscăm nicio predicţie: soluţia nu depinde decât de Occidentul însuşi, căci revenind la condiţii normale şi regăsind spiritul propriei tradiţii, dacă mai găseşte în el posibilitatea pentru asta, va putea vedea deschizându-se din nou calea ce duce la „Centrul Lumii".

CAPITOLUL IV

LIMBAJUL SECRET LA DANTE ŞI LA „FEDELI D'AMORE"*

I

Sub titlul *Il Linguaggio segreto di Dante a dei „Fedeli d'Amore"*[1], Luigi Valli, căruia îi datorăm deja mai multe studii asupra semnificației operei lui Dante, a publicat o nouă lucrare, prea importantă pentru a ne mulțumi s-o semnalăm printr-o simplă notă bibliografică. Teza susținută în ea se poate rezuma astfel: diversele „doamne" celebrate de poeții ce erau în legătură cu misterioasa organizație „Fedeli d'Amore", de la Dante, Guido Cavalcanti și contemporanii lor, până la Boccaccio și Petrarca, nu sunt nicidecum femei ce au trăit în mod real pe acest pământ; toate, sub diferite nume, nu sunt decât una și aceeași „Doamnă" simbolică, reprezentând Inteligența transcendentă (*Madonna Intelligenza* a lui Dino Compagni) sau Înțelepciunea divină.

---

* *Le Voile d'Isis*, februarie 1929.

[1] Roma, Biblioteca di Filosofia e Scienza, Casa éditrice „Optima", 1928.

Autorul aduce în sprijinul acestei teze o documentaţie formidabilă şi un ansamblu de argumente în stare să-i impresioneze şi pe cei mai sceptici: el dovedeşte în special că poeziile cele mai neinteligibile în sensul literal devin foarte clare în ipoteza unui „jargon" sau limbaj convenţional căruia a reuşit să-i traducă termenii principali; şi aminteşte alte cazuri, mai ales cel al sufilor persani, la care un sens asemănător era de asemenea disimulat sub aparenţele unei simple poezii de dragoste. E imposibil să rezumăm toată această argumentaţie, bazată pe texte exacte care îi dau întreaga valoare; ne vom opri, aşadar, doar la cele ce se raportează la problematica propusă în titlul cărţii.

La drept vorbind, e vorba aici despre ceva ce nouă ni s-a părut întotdeauna evident şi incontestabil; totuşi, e necesar ca această teză să fie solid stabilită. Într-adevăr, L. Valli a prevăzut că concluziile sale vor fi combătute de mai multe categorii de adversari: mai întâi, critica aşa-zis „pozitivă" (calificată greşit drept „tradiţională", ea fiind dimpotrivă opusă spiritului tradiţional, de care este legată orice interpretare iniţiatică); apoi, spiritul de partid, fie catolic, fie anticatolic, care nu va fi deloc mulţumit de ele; în fine, critica „estetică" şi „retorica romantică", care, în fond, nu sunt altceva decât ceea ce s-ar putea numi spirit „literar". Există aici un ansamblu de prejudecăţi ce vor fi inevitabil mereu opuse căutării sensului profund al anumitor lucrări; dar, în prezenţa lor, cei de bună credinţă şi eliberaţi de orice idee preconcepută vor putea vedea foarte uşor de care parte este adevărul.

În ce ne priveşte, nu am avea obiecţii de făcut decât asupra anumitor interpretări ce nu afectează deloc teza generală; de altfel, autorul n-a avut pretenţia să dea o soluţie definitivă tuturor chestiunilor pe care le ridică, recunoscând că munca sa va avea nevoie de îmbunătăţiri sau completări asupra multor puncte de detaliu.

S-o spunem foarte clar de pe-acum: principala lipsă a lui L. Valli, din care provin toate insuficienţele pe care le-am remarcat în cartea sa, este că nu are mentalitatea „iniţiatică" cerută pentru a trata în profunzime un asemenea subiect. Punctul său de vedere este în mod prea exclusiv cel al unui istoric: nu e suficient să se „facă istoricul" (p. 421) anumitor probleme pentru a le rezolva; şi de altfel ne putem întreba dacă asta nu înseamnă, într-un sens, să se interpreteze ideile medievale cu mentalitatea modernă, aşa cum autorul le-o reproşează foarte just criticilor oficiali; au făcut vreodată oamenii Evului Mediu „istorie pentru istorie"? Pentru aceste lucruri e nevoie de o înţelegere de un ordin mult mai profund; dacă nu se implică aici decât un spirit şi intenţii „profane", se vor acumula doar materiale ce vor trebui abordate într-un cu totul alt spirit; şi nu vedem ce interes ar prezenta o cercetare istorică dacă ea n-ar da la iveală niciun adevăr doctrinar.

E într-adevăr regretabil că autorului îi lipsesc anumite date tradiţionale, o cunoaştere directă şi ca să spunem aşa „tehnică" a lucrurilor pe care le tratează. Acest lucru l-a împiedicat în special să recunoască importanţa propriu-zis iniţiatică a studiului nostru

despre *Ezoterismul lui Dante* (p. 19). Astfel, el n-a înţeles că puţin importă, din punctul de vedere în care ne situăm, dacă asemenea „descoperiri" li se datorează lui Rossetti, lui Aroux sau oricui altcuiva, deoarece noi nu le citim decât ca „puncte de sprijin" pentru consideraţii de un ordin foarte diferit; pentru noi e vorba de doctrina iniţiatică, nu de istorie literară. Apropo de Rosseti, găsim destul de ciudată afirmaţia după care el ar fi fost „Roza-Cruce" (p. 16), adevăraţii Roza-Cruce, care de altfel nu sunt nicidecum de „descendenţă gnostică" (p. 422), dispărând din lumea occidentală mult înaintea epocii în care a trăit acesta; chiar dacă făcea parte din vreo organizaţie pseudo-rozicruciană cum existau atâtea, aceasta nu avea în orice caz nicio tradiţie autentică pe care să i-o transmită; de altfel, prima sa idee de a nu vedea pretutindeni decât un sens pur politic este cât se poate de clar împotriva unei asemenea ipoteze.

L. Valli nu are despre Rozicrucianism decât o idee foarte superficială şi chiar cu totul „simplistă", şi nu pare să bănuiască simbolismul crucii (p. 393), cum nu pare să fi înţeles bine semnificaţia tradiţională a inimii (pp. 153-154), care se raportează la intelect şi nu la afect. Asupra acestui ultim punct, să spunem că acea *cuore gentile* a „Fedeli d'Amore" este inima purificată, adică goală de tot ceea ce priveşte obiectele exterioare, şi chiar prin aceasta devenită aptă să primească iluminarea interioară; remarcabil este faptul că o doctrină identică se găseşte în daoism.

Să semnalăm şi alte puncte descoperite în cursul lecturii: există, de pildă, câteva referinţe destul de

supărătoare şi care descalifică o lucrare serioasă. Astfel, s-ar fi putut găsi cu uşurinţă de citat autorităţi mai serioase decât Mead pentru gnosticism (p. 87), Marc Saunier pentru simbolismul numerelor (p. 312), şi în special... Léo Taxil pentru masonerie (p. 272)! Acesta din urmă este de altfel menţionat pentru un punct cu totul elementar, vârstele simbolice ale diferitelor grade, care se poate găsi oriunde. În acelaşi loc, autorul citează de asemenea, după Rosseti, *Recueil précieux de la Maçonnerie Adonhiramite*; însă referinţa este indicată într-un mod cu totul neinteligibil, şi care arată limpede că nu cunoaşte direct cartea în discuţie.

În plus, avem foarte mari rezerve asupra a tot ce spune L. Valli despre masonerie, pe care o califică în mod bizar ca „modernissima" (pp. 80 şi 430); se poate ca o organizaţie să-şi fi „pierdut spiritul" (sau ceea ce se numeşte în arabă *barakah*), prin intruziunea politicului sau în alt fel, şi totuşi să-şi păstreze simbolismul intact, chiar dacă nu-l mai înţelege.

Însă, la rândul său, nici L. Valli nu pare să fi înţeles prea bine adevăratul rol al simbolismului, nici să vadă un sens foarte clar al filiaţiei tradiţionale; vorbind despre diferite „curente" (pp. 80-81), el amestecă ezotericul şi exotericul, luând ca sursă de inspiraţie a „Fedeli d'Amore" ceea ce nu reprezintă decât infiltraţii anterioare, în lumea profană, ale unei tradiţii iniţiatice din care înşişi aceşti „Fedeli d'Amore" proveneau în mod direct. Influenţele coboară din lumea iniţiatică în lumea profană, dar invers e cu neputinţă, căci un fluviu nu urcă niciodată spre izvorul său;

acest izvor este „fântâna învăţăturii" despre care e atât de des vorba în poemele studiate aici, şi care este descrisă de obicei ca fiind situată la baza unui arbore, care, evident, nu este altul decât „Arborele Vieţii"[2]; simbolismul „Paradisului terestru" şi „Ierusalimului ceresc" trebuie să-şi găsească aici aplicaţia sa.

Există de asemenea inexactităţi de limbaj nu mai puţin regretabile: astfel, autorul califică drept „umane" (p. 411) lucruri care, dimpotrivă, sunt în mod esenţial „supra-umane", ca de altfel tot ceea ce este de ordin într-adevăr tradiţional şi iniţiatic.

La fel, el comite eroarea de a-i numi „adepţi" pe iniţiaţii unui grad oarecare[3], când de fapt această denumire trebuie rezervată în mod riguros gradului suprem; e interesant de notat abuzul acestui cuvânt, deoarece el constituie într-un fel o „marcă": există un anumit număr de confuzii pe care „profanii" scapă rareori ocazia să nu le comită, aceasta fiind una dintre ele. Mai trebuia arătată, în această privinţă, folosirea continuă a unor cuvinte precum „sectă" şi „sectar",

---

[2] La „Fedeli d'Amore", acest arbore este în general un pin, un fag sau un dafin; „Arborele Vieţii" este reprezentat adesea prin arborii ce rămân mereu verzi.

[3] „Fedeli d'Amore" erau împărţiţi în şapte grade (p. 64); acestea sunt cele şapte trepte ale scării iniţiatice, în corespondenţă cu cele şapte ceruri planetare şi cu cele şapte arte liberale. Expresiile „terzo cielo" (cerul lui Venus), „terzo loco" (de comparat cu termenul masonic de „a treia cameră") şi „terzo grado" indică al treilea grad al ierarhiei, în care era primit *le saluto* (sau *la salute*); acest rit avea loc, se pare, în perioada *Tuturor Sfinţilor*, la fel cum iniţierile aveau loc în perioada Paştelui, în care se situează acţiunea *Divinei Comedii* (pp. 185-186).

care sunt total improprii şi deplasate[4] pentru a desemna o organizaţie iniţiatică (şi nereligioasă) şi ceea ce se raportează la ea; şi aceasta ne conduce direct la cea mai gravă lipsă pe care am constatat-o în cartea lui L. Valli.

Această lipsă constă în confuzia constantă a punctelor de vedere „iniţiatic" şi „mistic", şi asimilarea lucrurilor în discuţie cu o doctrină „religioasă", pe când ezoterismul, chiar când îşi ia ca bază forme religioase (cum e cazul pentru sufiţi şi pentru „Fedeli d'Amore"), aparţine în realitate unui ordin cu totul diferit. O tradiţie cu adevărat iniţiatică nu poate fi „heterodoxă"; a o califica astfel (p. 393), înseamnă a răsturna raportul normal şi ierarhic între interior şi exterior. Ezoterismul nu este contrariul „ortodoxiei" (p. 104), chiar înţeleasă doar în sens religios; el este deasupra şi dincolo de punctul de vedere religios, ceea ce, evident, nu este nicidecum acelaşi lucru; şi, în fapt, acuzaţia nejustificată de „erezie" n-a fost adesea decât un mijloc pentru debarasarea de cei ce puteau fi incomozi din cu totul alte motive.

Rossetti şi Aroux nu greşesc când gândesc că expresiile teologice, la Dante, ar ascunde ceva de altă natură, ci doar când cred că trebuia să le interpreteze „invers" (p. 389); ezoterismul nu se suprapune exo-

[4] Nu la fel stau lucrurile, orice ar putea să creadă unii, cu „jargonul" (*gergo*), care, precum am arătat (*Le Voile d'Isis*, oct. 1928, p. 652), a fost un termen „tehnic" înainte de a trece în limbajul vulgar în care a primit un sens defavorabil. Să remarcăm, cu această ocazie, că şi cuvântul „profan" îl folosim întotdeauna în sensul său tehnic, care, bineînţeles, nu are nimic injurios.

terismului şi nu i se opune, pentru că nu este pe acelaşi plan, ci dă aceloraşi adevăruri, prin transpoziţie într-un ordin superior, un sens mai profund. Desigur, se întâmplă că *Amor* este inversul lui *Roma*[5]; însă nu trebuie să se concluzioneze de aici, cum s-a vrut uneori, că ceea ce desemnează este antiteza lui *Roma*, ci doar că *Roma* nu este decât un reflex sau o imagine vizibilă, în mod necesar inversată aşa cum este imaginea unui obiect în oglindă (şi avem aici ocazia să amintim expresia „per speculum in ænigmate" a Sfântului Pavel).

Să adăugăm, în ce-i priveşte pe Rossetti şi Aroux, câteva rezerve faţă de unele din interpretările lor: nu se poate spune, fără a risca să cazi în prejudecăţile criticii „pozitive", că o metodă este „inacceptabilă pentru că este incontrolabilă" (p. 389); în acest caz, ar trebui să se respingă tot ce este dobândit prin cunoaştere directă, şi în special prin comunicarea regulară a unei învăţături tradiţionale, care este într-adevăr incontrolabilă... pentru profani![6]

Confuzia lui L. Valli între ezoterism şi „heterodoxie" este cu atât mai uimitoare cu cât el a înţeles cel puţin, mult mai bine decât predecesorii săi, că

---

[5] Cu titlu de curiozitate, dacă se scrie această simplă frază: „In Italia è Roma", şi dacă e citită în sens invers, ea devine: „Amore ai La tini"; „hazardul" este uneori de o ingeniozitate surprinzătoare!

[6] Se pare că e foarte greu să nu te laşi afectat de spiritul epocii: astfel, calificarea anumitor cărţi biblice drept „pseudo-solomonice" şi „mistico-platonice" (p. 80) ne apare ca o supărătoare concesie făcută exegezei moderne, adică aceleiaşi „critici pozitive" împotriva căreia autorul se ridică pe bună dreptate.

doctrina „Fedeli d'Amore" nu era nicidecum „anti-catolică" (ci chiar, precum cea a Roza-Cruce, riguros „catolică" în adevăratul sens al acestui cuvânt), şi că ea nu avea nimic în comun cu curentele profane din care trebuia să iasă Reforma (pp. 79-80 şi 409). Însă unde a văzut el că Biserica a făcut cunoscut vulgului sensul profund al „misterelor"? (p. 101). Dimpotrivă, ea l-a transmis atât de puţin încât ne putem îndoi că-l mai păstrează ea însăşi; tocmai în această „pierdere a spiritului" constă „corupţia" denunţată deja de Dante şi de asociaţii săi[7].

Cea mai elementară prudenţă le impunea de altfel, atunci când vorbeau de această „corupţie", să nu o facă într-un limbaj clar. Dar n-ar trebui să se concluzioneze de aici că folosirea unei terminologii simbolice nu are altă raţiune de a fi decât voinţa de a disimula adevăratul sens al unei doctrine; există lucruri care, prin chiar natura lor, nu pot fi exprimate altfel decât sub această formă, şi această latură a chestiunii, de departe cea mai importantă, nu pare deloc să fi fost luată în considerare de autor.

Mai este un al treilea aspect, intermediar oarecum, în care e vorba mai mult de prudenţă, însă în interesul doctrinei şi nu în al celor ce o expun, aspect la care se raportează în mod mai particular simbolul vinului la sufiţi (a căror învăţătură, s-o spunem în

[7] Capul Meduzei, care preschimbă oamenii în „pietre" (cuvânt ce joacă un rol foarte important în limbajul „Fedeli d'Amore"), reprezintă coruperea Înţelepciunii; pletele sale (simbolizând după sufiţi misterele divine) devin şerpi, luaţi fireşte în sens negativ, deoarece, în celălalt sens, şarpele este şi un simbol al Înţelepciunii însăşi.

treacăt, nu poate fi calificată drept „panteistă" decât dintr-o eroare cu totul occidentală); aluzia făcută la acest simbol (pp. 72 şi 104) nu arată în mod clar că „vin" înseamnă „mister", doctrină secretă sau rezervată, pentru că, în ebraică, *iaïn* şi *sôd* sunt numeric echivalente; şi, pentru ezoterismul musulman, vinul este „băutura elitei", pe care oamenii obişnuiţi nu o pot folosi fără urmări grave[8].

Să revenim însă la confuzia punctelor de vedere „mistic" şi „iniţiatic": ea este solidară precedentei, căci falsa asimilare a doctrinelor ezoterice cu misticismul, care provine din domeniul religios, aduce cu sine punerea lor pe acelaşi plan cu exoterismul şi intenţia de a le opune acestuia. În cazul precedent, vedem foarte bine ce a putut cauza această eroare: faptul că o tra-

[8] Expresia proverbială „a bea ca un Templier", luată de vulg în sensul cel mai grosier literal, nu are fără îndoială altă origine reală: „vinul" băut de Templieri era acelaşi cu cel băut de kabbaliştii evrei şi de sufiţii musulmani. La fel, cealaltă expresie „a înjura ca un Templier" nu este decât o aluzie la jurământul iniţiatic, deturnat de la adevărata sa semnificaţie prin neînţelegere şi rea-voinţă profane. – Pentru a înţelege mai bine ceea ce spune autorul în text, se va observa că vinul în sens obişnuit nu este o băutură permisă în Islam; aşadar, când se vorbeşte despre el, în ezoterismul islamic, trebuie înţeles ca desemnând ceva mai subtil, şi în mod efectiv, conform învăţăturii lui Mohyiddin ibn Arabi, „vinul" desemnează „ştiinţa stărilor spirituale" (*ilmu-l-ahwāl*), în timp ce „apa" reprezintă „ştiinţa absolută" (*al-ilmu-i-mutlaq*), „laptele", „ştiinţa legilor revelate" (*ilmu-ch-chrāy'i*) şi „mierea", „ştiinţa normelor sapienţiale" (*ilmu-n-nawāmis*). Dacă se remarcă în plus că aceste patru „băuturi" sunt exact substanţele celor patru feluri de fluvii paradisiace conform Coranului (47, 17), se va înţelege că „vinul" sufiţilor are (ca şi celelalte băuturi iniţiatice ale lor) o altă substanţialitate decât a lichidului cunoscut ce îi serveşte drept simbol (Nota lui M. Vâlsan).

diţie „cavalerească" (p. 146), pentru a se adapta naturii proprii oamenilor cărora li se adresa în mod special, presupune întotdeauna preponderenţa unui principiu reprezentat ca feminin (*Madonna*)[9], ca şi intervenţia unui element afectiv (*Amore*).

Apropierea unei asemenea forme tradiţionale de cea reprezentată de sufiţii persani este cu totul justă; dar ar trebui adăugat că aceste două cazuri sunt departe de a fi singurele în care se întâlneşte cultul lui „donna-Divinità", adică al aspectului feminin al Divinităţii: îl găsim şi în India, unde acest aspect este desemnat ca *Śakti*, echivalentă în anumite privinţe *Shekinei* ebraice; şi e de remarcat că cultul lui *Śakti* îi priveşte mai ales pe Kśatriyas.

O tradiţie „cavalerească", tocmai, nu este altceva decât o formă tradiţională destinată Kśatriyas-ilor, şi de aceea ea nu poate constitui o cale pur intelectuală precum cea a Brahmanilor; aceasta din urmă este „calea uscată" a alchimiştilor, pe când cealaltă este „calea umedă"[10], apa simbolizând femininul iar focul masculinul, prima corespunzând emotivităţii şi al doilea intelectualităţii ce predomină respectiv în natura

[9] „Intelectul activ", reprezentat prin *Madonna*, este „raza cerească" care constituie legătura între Dumnezeu şi om, conducându-l pe acesta la Dumnezeu (p. 54): acesta este *Buddhi* hindus. Ar trebui de altfel să se ţină seama că „Înţelepciunea" şi „Inteligenţa" nu sunt strict identice; există aici două aspecte complementare ce trebuie distinse (*Hokmah* şi *Binah* în Kabbala).

[10] Într-un alt sens şi după o altă corelaţie, aceste două căi ar putea de asemenea să fie respectiv cea a iniţiaţilor în general şi cea a misticilor, însă aceasta din urmă este „iregulară" şi nu este de luat în considerare când se rămâne strict la norma tradiţională.

Kśatriyas-ilor şi în cea a Brahmanilor. Iată de ce o asemenea tradiţie poate părea mistică în mod exterior, chiar când este iniţiatică în realitate, încât s-ar putea gândi că misticismul, în sensul obişnuit al cuvântului, este ca un vestigiu al ei sau o „supravieţuire", într-o civilizaţie precum cea a Occidentului, după ce orice organizaţie tradiţională regulară a dispărut.

Rolul principiului feminin în anumite forme tradiţionale se remarcă chiar în exoterismul catolic, prin importanţa dată cultului Fecioarei. L. Valli pare a se mira că vede *Rosa Mystica* figurând în litaniile Fecioarei (p. 393); există totuşi, în aceste litanii, multe alte simboluri propriu-zis iniţiatice, şi el nu pare să se îndoiască de faptul că aplicarea lor este perfect justificată prin legăturile Fecioarei cu Înţelepciunea şi cu *Shekinah*[11].

Să mai notăm, în această privinţă, că Sfântul Bernard, căruia i se cunoaşte legătura cu Templierii, apare ca un „cavaler al Fecioarei", pe care o numea „Doamna mea"; lui i se atribuie chiar originea cuvântului „Notre-Dame", care este *Madonna* şi, sub unul din aspectele sale, ea se identifică cu Înţelepciunea, deci cu însăşi *Madonna* „Fedeli d'Amore"; iată încă o apropiere pe care autorul n-a bănuit-o, cum nu pare să fi bănuit raţiunile pentru care luna mai este consacrată Fecioarei.

---

[11] Trebuie chiar remarcat că, în anumite cazuri, aceleaşi simboluri îi reprezintă deopotrivă pe Fecioară şi pe Hristos; există aici o enigmă demnă de a fi propusă perspicacităţii cercetătorilor, şi a cărei soluţie ar rezulta din considerarea raporturilor între *Shekinah* şi *Metatron*.

Este un lucru ce ar fi trebuit să-l determine pe L. Valli să înţeleagă că doctrinele în chestiune nu ţin nicidecum de „misticism", cu atât mai mult cu cât chiar el a constatat importanţa aproape exclusivă pe care ele o dau „cunoaşterii" (pp. 421-422), fapt ce nu se-ntâmplă din punct de vedere mistic. El se înşeală de altfel asupra consecinţelor pe care îi convine să le tragă de aici: această importanţă nu este un caracter special al „gnosticismului", ci un caracter general al oricărei învăţături iniţiatice, orice formă ar putea lua ea; cunoaşterea este întotdeauna scopul unic, tot restul nefiind decât mijloace de a ajunge la ea. Trebuie avut grijă să nu se confunde „Gnoza", care înseamnă „cunoaştere", şi „gnosticismul", deşi acesta îşi trage evident numele din prima; de altfel, denumirea de „gnosticism" este destul de vagă şi pare, în fapt, să fi fost aplicată în mod indistinct unor lucruri foarte diferite[12].

Nu trebuie să ne oprim la formele exterioare, oricare ar putea fi acestea; „Fedeli d'Amore" ştiau să treacă dincolo de aceste forme, şi iată o dovadă în acest sens: într-una din primele nuvele din *Decameronul* lui Boccaccio, Melchisedec afirmă că, între iudaism, creştinism şi islamism, „nimeni nu ştie care e adevărata

[12] L. Valli spune că „critica" apreciază puţin datele tradiţionale ale „gnosticilor" contemporani (p. 422); de data aceasta „critica" are dreptate, deoarece aceşti „neo-gnostici" nu au primit niciodată nimic printr-o transmitere oarecare, nefiind vorba decât de o încercare de „reconstituire" după documente, de altfel foarte fragmentare, care sunt la îndemâna tuturor; se poate crede în mărturia cuiva care a avut ocazia să observe aceste lucruri destul de îndeaproape pentru a şti ce sunt în mod real.

credinţă". L. Valli a văzut just când interpreta această afirmaţie în sensul că „adevărata credinţă este ascunsă sub aspectele exterioare ale diverselor credinţe" (p. 433); însă cel mai remarcabil, şi asta n-a văzut-o, e faptul că aceste cuvinte sunt puse în gura lui Melchisedec, care este tocmai reprezentantul tradiţiei unice ascunsă sub toate aceste forme exterioare; şi există aici ceva ce arată că unii, în Occident, ştiau încă în acea epocă ce este adevăratul „centru al lumii".

Oricum, folosirea unui limbaj „afectiv", cum este adesea cel al „Fedeli d'Amore", e de asemenea o formă exterioară de care nu trebuie să fim iluzionaţi; se poate descoperi ceva mult mai profund şi, în particular, cuvântul „Amor", în legătură cu doctrinele Ordinelor cavaleriei, ar putea rezulta mai ales din apropierea indicaţiilor următoare: mai întâi, cuvântul Sfântului Ioan, „Dumnezeu este Iubire"; apoi, strigătul de luptă al Templierilor, „Trăiască Dumnezeu Sfânta Iubire"; în fine, ultimul vers din *Divina Comedie*, „Iubirea care mişcă sori şi stele"[13].

Un alt punct interesant, în această privinţă, este raportul stabilit între „Amor" şi „Moarte" în simbolismul „Fedeli d'Amore"; acest raport este dublu, deoarece chiar cuvântul „Moarte" are un dublu sens. Pe de o parte, există o apropiere şi o asociere între

[13] Apropo de Ordinele cavaleriei, să spunem că „Biserica ioanită" desemnează unirea tuturor celor care, sub un titlu oarecare, sunt legaţi de ceea ce s-a numit în Evul Mediu „Regatul Preotului Ioan", la care am făcut aluzie în studiul nostru despre *Regele Lumii* (trad. de Roxana Cristian şi Florin Mihăescu, Ed. Rosmarin, Bucureşti, 1994 – *n.t.*).

„Amor" şi „Moarte" (p. 159), asta înainte de a fi înţeleasă ca „moarte iniţiatică", şi această apropiere pare să se fi continuat în curentul din care au ieşit, la sfârşitul Evului Mediu, figurările „dansului macabru"[14]. Pe de altă parte, există de asemenea o antiteză stabilită dintr-un alt punct de vedere între „Amor" şi „Moarte" (p. 166), antiteză ce se poate explica în parte prin alcătuirea celor două cuvinte: rădăcina *mor* le este comună şi, în *a-mor*, ea este precedată de *a* privativ, ca în sanscritul *a-mara*, *a-mrita*, astfel încât „Amor" poate fi interpretat ca un fel de echivalent hieroglific al „imortalităţii". „Morţii" pot fi priviţi în acest sens, într-un mod general, ca desemnând profanii, pe când „viii", sau cei ce au atins „imortalitatea", sunt iniţiaţii; e locul aici să se amintească expresia „Pământul celor Vii", sinonim cu „Pământul Sfinţilor", „Pământul Pur" etc.; şi opoziţia pe care am indicat-o echivalează sub acest raport cu cea între Infern, care este lumea profană, şi Ceruri, care sunt gradele ierarhiei iniţiatice.

În ce priveşte „adevărata credinţă" despre care s-a vorbit mai înainte, ea este desemnată drept *Fede Santa*, expresie care, precum cuvântul *Amor*, se aplică în acelaşi timp chiar organizaţiei iniţiatice. Această *Fede Santa*, în care Dante era *Kadosch*, este credinţa *Fedeli d'Amore*; şi este de asemenea *Fede dei Santi*, adică *Emounah*-ul *Kadosch*-ilor, aşa cum am explicat în *Ezoterismul lui Dante*. Această desemnare a iniţiaţilor ca „Sfinţi", cuvânt căruia *Kadosch* îi este echivalen-

[14] Am văzut, într-un vechi cimitir din secolul XV, capiteluri în sculpturile în care sunt reunite în mod curios atributele Amorului şi Morţii.

tul în ebraică, se înţelege perfect prin semnificaţia „Cerurilor" aşa cum am arătat, deoarece Cerurile sunt într-adevăr descrise ca lăcaşul Sfinţilor; ea trebuie apropiată de multe alte denumiri analoage, precum cele de Puri, Perfecţi, Cathari, Sufiţi, Ikhwan-es-Safa etc., care toate au fost luate în acelaşi sens; şi ea permite să se-nţeleagă ce este cu adevărat „Pământul Sfânt"[15].

Asta ne determină să semnalăm un alt punct, la care L. Valli nu face decât o scurtă aluzie (pp. 323-324): e vorba de semnificaţia secretă a pelerinajelor, iniţiaţilor, ale căror itinerarii, de altfel, coincideau într-adevăr cel mai adesea cu cele ale pelerinilor obişnuiţi, cu care se confundau astfel în aparenţă, ceea ce le permitea cel mai bine să disimuleze adevăratele raţiuni ale acestor călătorii. În plus, chiar situarea locurilor de pelerinaj, precum cea a sanctuarelor antichităţii, are o valoare ezoterică de care trebuie să se ţină seama în această privinţă[16]; acest lucru este în relaţie directă cu ceea ce am numit „geografia sacră", şi trebuie apropiat pe de altă parte de ceea ce am scris apropo de Companioni şi Bohemieni[17]; poate vom reveni la acestea cu o altă ocazie.

Chestiunea „Pământului Sfânt" ar putea de asemenea să ofere cheia raporturilor lui Dante şi ale „Fedeli d'Amore" cu Templierii; acesta este încă un subiect

---

[15] Nu este poate lipsit de interes să se remarce în plus că iniţialele *F. S.* pot să se citească şi *Fides Sapientia*, traducerea exactă a lui *Pistis Sophia* gnostic.

[16] Grillot de Givry a dat pe acest subiect un studiu intitulat *Les Foyers du mysticisme populaire*, în *Voile d'Isis* din aprilie 1920.

[17] Cf. *Le Voile d'Isis*, octombrie 1926.

foarte incomplet tratat în cartea lui L. Valli. El consideră aceste raporturi cu Templierii (pp. 423-426), precum şi cu alchimiştii (p. 248), ca având o realitate incontestabilă, şi indică câteva apropieri interesante, ca de pildă între cei nouă ani de încercare ai Templierilor şi vârsta simbolică de nouă ani din *Vita Nuova* (p. 274); dar ar fi multe alte lucruri de spus. Astfel, referitor la reşedinţa centrală a Templierilor fixată în Cipru (pp. 261 şi 425), ar fi interesant de studiat semnificaţia numelui acestei insule, raporturile sale cu Venus şi „al treilea cer", simbolismul cuprului din care îşi trage numele, lucruri pe care nu putem, pentru moment, decât să le semnalăm fără a ne opri asupra lor.

La fel, în legătură cu obligaţia impusă „Fedeli d'Amore" de a folosi în scrierile lor forma poetică (p. 155), ne putem întreba de ce poezia era numită de cei vechi „limbajul Zeilor", de ce *vates* în latină era deopotrivă poetul şi ghicitorul sau profetul (oracolele erau de altfel exprimate în versuri), de ce versurile erau numite *carmina* (descântece, incantaţii, cuvânt identic sanscritului *karma* înţeles în sensul tehnic de „act ritual")[18], şi de ce s-a spus despre Solomon şi alţi înţelepţi, mai ales în tradiţia musulmană, că înţelegeau „limbajul păsărilor", ceea ce, oricât de ciudat ar putea să pară, nu este decât un alt nume al „limbajului Zeilor"[19].

Înainte de a încheia aceste remarci, trebuie să mai spunem câteva cuvinte despre interpretarea *Divinei*

---

[18] *Rita*, în sanscrită, e ceea ce este conform ordinii, sens pe care adverbul *rit* şi l-a păstrat în latină; ordinea cosmică este aici reprezentată prin legea ritmului.

[19] Acelaşi lucru se găseşte şi în legendele germanice.

Comedii pe care L. Valli a dezvoltat-o în alte lucrări şi care se rezumă în următoarele: simetriile între Cruce şi Acvilă (pp. 382-384), pe care ea este bazată în întregime, dau cu siguranţă seamă de o parte a sensului poemului (de altfel conformă concluziei din *De Monarchia*)[20]; dar există aici multe alte lucruri ce nu-şi pot găsi astfel explicaţia completă, de pildă folosirea numerelor simbolice; autorul pare a fi văzut în mod greşit o cheie unică, suficientă pentru a rezolva toate dificultăţile.

Pe de altă parte, folosirea acestor „conexiuni structurale" (p. 388) i-o atribuie personal lui Dante, pe când, dimpotrivă, în această „arhitectură" simbolică este ceva esenţial tradiţional, care, chiar dacă nu făcea poate parte din modurile de expresie obişnuite ale „Fedeli d'Amore" propriu-zişi, nu exista mai puţin în organizaţii mai mult sau mai puţin strâns înrudite cu a lor, fiind legată de arta constructorilor[21]; el pare să fi avut totuşi o intuiţie a acestor raporturi în indicarea ajutorului cercetărilor în care e vorba de „studiul simbolismului în artele figurative" (p. 406). Ar trebui de altfel, aici ca peste tot, să se lase deoparte orice preocupare „estetică" (p. 389), şi s-ar putea descoperi atunci multe alte puncte de comparaţie, uneori neaşteptate[22].

---

[20] Cf. *Autoritate spirituală şi putere temporală* (trad. de Daniel Hoblea, Ed. Herald, Bucureşti, 2010), cap. VIII.

[21] Vom aminti expresia masonică „operă de arhitectură"; ea se aplică, în sensul cel mai adevărat, operei lui Dante.

[22] Ne gândim mai ales la anumite consideraţii conţinute în foarte ciudata carte a lui Pierre Piobb despre *Le Secret de Nostradamus*, Paris, 1927.

Ne-am întins atât de mult asupra cărții lui L. Valli, pentru că ea merită realmente să rețină atenția și, dacă i-am semnalat lacunele, am făcut-o spre a indica astfel, lui și altora, noi căi de cercetare, susceptibile să completeze în mod fericit rezultatele obținute deja. Se pare că, în sfârșit, a venit timpul să se dezvăluie adevăratul sens al operei lui Dante; dacă interpretările lui Rossetti și Aroux n-au fost luate în serios în epoca lor, nu e poate pentru că spiritele au fost mai puțin pregătite decât astăzi, ci mai degrabă pentru că era prevăzut că secretul trebuia păstrat timp de șase secole (*Naros*-ul caldeean); L. Valli vorbește adesea de aceste șase secole de-a lungul cărora Dante n-a fost înțeles, însă evident fără să vadă în asta nicio semnificație particulară, acest lucru dovedind din nou necesitatea unei cunoașteri, pentru studiile de acest gen, a „legilor ciclice" atât de complet uitate de Occidentul modern.

CAPITOLUL V

LIMBAJUL SECRET LA DANTE ŞI LA „FEDELI D'AMORE"*

II

Am consacrat precedentul capitol importantei lucrări publicate în 1928, sub acest titlu, de Luigi Valli; în 1931 am aflat de moartea subită şi prematură a autorului de la care speram alte studii nu mai puţin demne de interes; apoi ne-a parvenit un al doilea volum cu acelaşi titlu, conţinând, alături de răspunsuri la obiecţii ce i-au fost aduse tezei susţinute în primul volum, un anumit număr de note complementare[1].

Obiecţiile, care dovedesc o neînţelegere de care nu e cazul să fim surprinşi, pot fi reduse aproape toate, cum era de altfel uşor de prevăzut, la două categorii: unele provin din „criticile literare" pline de toate prejudecăţile şcolare şi universitare, celelalte din mediile catolice în care nu se admite că Dante a aparţinut unei organizaţii iniţiatice; toate se acordă în definitiv, deşi din raţiuni diferite, în a nega ezoterismul aici unde el apare cu cea mai clară evidenţă.

---

* *Le Voile d'Isis*, februarie 1929.

[1] *Il Linguaggio segreto di Dante e dei „Fedeli d'Amore"*, vol. II (*Discussione e note aggiuante*); Roma, Biblioteca di Filosofia e Scienza, Casa editrice „Optima".

Autorul pare să acorde o mai mare importanţă primelor, pe care le ia în discuţie mai pe larg decât pe celelalte; în ce ne priveşte, am fi tentaţi să facem exact contrariul, văzând în acestea din urmă un simptom şi mai grav al deformării mentalităţii moderne; însă această diferenţă de perspectivă se explică prin punctul de vedere special în care a vrut să se situeze L. Valli, care este exclusiv cel al unui „cercetător" şi al unui istoric. Din acest punct de vedere prea exterior rezultă un anumit număr de lacune şi de inexactităţi de limbaj pe care le-am semnalat deja în capitolul precedent; L. Valli recunoaşte, tocmai legat de acest lucru, că „n-a avut niciodată vreun contact cu tradiţii iniţiatice de niciun fel", şi că „formaţia sa mentală este categoric critică"; e cu atât mai remarcabil că a ajuns la concluzii atât de îndepărtate de cele ale „criticii" obişnuite, şi care sunt chiar destul de neobişnuite din partea cuiva ce-şi afirmă voinţa de a fi „un om al secolului XX".

Nu e mai puţin regretabil că el refuză din prejudecată să înţeleagă noţiunea de ortodoxie tradiţională, că persistă să aplice termenul deplasat de „secte" unor organizaţii având caracter iniţiatic şi nereligios, şi că neagă comiterea unei confuzii între „mistic" şi „iniţiatic", în timp ce o mai repetă pe larg şi în acest al doilea volum; dar aceste scăderi nu trebuie nicidecum să împiedice recunoaşterea marelui merit pe care îl are, pentru „profanul" ce vrea să fie şi să rămână, în a-şi fi dat seama de o bună parte a adevărului în ciuda tuturor obstacolelor pe care educaţia sa trebuia firește să i aducă, şi în a fi arătat fără teamă

contrazicerile pe care trebuia să şi le atragă din partea tuturor celor ce au un oarecare interes pentru ceea ce rămâne necunoscut.

Vom nota doar două sau trei exemple tipice de neînţelegere a „criticilor" universitari: unii au ajuns chiar să pretindă că o poezie care este frumoasă nu poate fi simbolică; ei au impresia că o operă de artă nu poate fi admirată decât dacă nu semnifică nimic, şi că existenţa unui sens profund îi distruge valoarea artistică! Avem aici, exprimată cât se poate de evident, acea concepţie „profană" pe care am semnalat-o recent în multe ocazii, în legătură cu arta în general şi cu poezia în particular, ca o degenerescenţă cu totul modernă, contrară caracterului pe care artele ca şi ştiinţele îl aveau la origine şi pe care l-au avut întotdeauna în orice civilizaţie tradiţională.

Să notăm în această privinţă o formulă destul de interesantă citată de L. Valli: în orice artă medievală, prin opoziţie cu arta modernă, „e vorba de incarnarea unei idei, nu de idealizarea unei realităţi"; noi am spune a unei realităţi de ordin sensibil, căci ideea este de asemenea o realitate, şi chiar de un grad superior; această „incarnare a ideii" într-o formă, nu este altceva decât simbolismul însuşi.

Alţii au emis o obiecţie realmente comică: ar fi „josnic", pretind ei, de a scrie în „jargon", adică în limbaj convenţional: ei nu văd evident aici decât un fel de laşitate şi de disimulare. La drept vorbind, L. Valli însuşi a insistat în mod prea exclusiv, cum am notat deja, asupra voinţei „Fedeli d'Amore" de a se ascunde din motive de prudenţă; e incontestabil că aşa a fost

într-adevăr, dintr-o necesitate ce le-a fost impusă de circumstanţe; însă acesta este cel mai slab şi mai exterior dintre motivele ce justifică utilizarea pe care au dat-o unui limbaj ce nu era doar convenţional, ci de asemenea – şi chiar înainte de toate – simbolic. S-ar găsi exemple analoage în toate celelalte circumstanţe, în care n-ar fi existat niciun pericol de a vorbi clar dacă acest lucru ar fi fost posibil; chiar în acest caz, se poate spune că ar fi existat avantajul de a-i ţine la distanţă pe cei ce nu erau „calificaţi", ceea ce ţine deja de o altă preocupare decât simpla prudenţă; însă trebuie spus mai ales că adevărurile de un anumit ordin, chiar prin natura lor, nu pot să se exprime decât în mod simbolic.

În fine, unii au găsit neverosimilă existenţa poeziei simbolice la „Fedeli d'Amore", pentru că ea ar constitui un „caz unic", pe când L. Valli a urmărit să arate că, tocmai în aceeaşi epocă, acelaşi lucru exista şi în Orient, mai ales în poezia persană. S-ar putea adăuga că acest simbolism al iubirii a fost folosit uneori şi în India; şi, pentru a rămâne la lumea musulmană, e destul de ciudat că se vorbeşte mereu, în această privinţă, aproape exclusiv de poezia persană, în timp ce se pot găsi uşor exemple similare în poezia arabă, cu un caracter nu mai puţin ezoteric, de pildă la Omar ibn El-Fârid. Să adăugăm că multe alte „văluri" au fost folosite deopotrivă în expresiile poetice ale sufismului, inclusiv în cele ale scepticismului, din care se pot cita ca exemple Omar El-Khayyam şi Abul-Alâ El-Maarri; despre acesta din urmă mai ales, foarte puţini ştiu că era în realitate un iniţiat de rang înalt; şi, fapt pe care

nu l-am văzut semnalat nicăieri până aici, e în mod special curios, pentru subiectul ce ne preocupă acum, că a sa *Risālatul-Ghufrān* ar putea fi privită ca una din principalele „surse" islamice ale *Divinei Comedii*.

Cât priveşte obligaţia impusă tuturor membrilor unei organizaţii iniţiatice de a scrie în versuri, ea era în acord perfect cu caracterul de „limbaj sacru" pe care îl avea poezia; cum spunea foarte just L. Valli, era vorba de cu totul altceva decât de „a face literatură", scop ce n-a fost niciodată cel al lui Dante şi al contemporanilor săi, care, adaugă el ironic, „aveau dezavantajul de a nu fi citit cărţile criticii moderne". La o epocă încă foarte recentă, în anumite confrerii ezoterice musulmane, fiecare trebuia anual, cu ocazia *mūlid*-ului Sheikh-ului, să compună un poem în care se străduia, fie chiar în detrimentul formei, să cuprindă un sens doctrinar mai mult sau mai puţin profund.

Cât despre noilor remarci făcute de L. Valli şi care deschid calea altor cercetări, una dintre ele priveşte raporturile lui Gioacchino di Fiore cu „Fedeli d'Amore": *Fiore* este unul din simbolurile cele mai folosite în poezia acestora, ca sinonim al lui *Rosa*; şi, sub acest titlu de *Fiore*, a fost scrisă o adaptare italiană a *Romanului Trandafirului* de un florentin numit Durante, care este aproape cert Dante însuşi[2].

Pe de altă parte, denumirea mănăstirii *San Giovanni in Fiore*, de unde *Gioacchino di Fiore* şi-a luat numele, nu apare nicăieri înaintea lui; el i-a dat-o? Şi de ce şi-a

[2] *Dante* nu este într-adevăr decât o contracţie a lui *Durante*, care era numele său veritabil.

ales acest nume? Lucru remarcabil, Gioacchino di Fiore vorbeşte în operele sale de o „văduvă" simbolică, la fel ca Francesco da Barberino şi Boccaccio, ambii aparţinând „Fedeli d'Amore"; şi vom mai adăuga că, încă în zilele noastre, această „văduvă" este bine cunoscută în simbolismul masonic.

În această privinţă, e regretabil că preocupările politice par să-l fi împiedicat pe L. Valli să facă anumite apropieri, foarte izbitoare totuşi; el are dreptate, fără îndoială, să spună că organizaţiile iniţiatice în discuţie nu sunt Masoneria, însă, între aceasta şi ele, legătura nu este mai puţin certă; şi nu este curios, de pildă, că „vântul" are, în limbajul „Fedeli d'Amore", exact acelaşi sens ca şi „ploaia" în cel al Masoneriei?

Un alt punct important este cel ce priveşte raporturile „Fedeli d'Amore" cu alchimiştii: un simbol deosebit de semnificativ în acest sens se găseşte în *Documenti d'Amore* a lui Francesco da Barberino. E vorba de o figură în care douăsprezece personaje dispuse simetric, şi care formează şase cupluri reprezentând tot atâtea grade iniţiatice, ajung la un personaj unic situat în centru; acesta din urmă, care poartă în mâini roza simbolică, are două capete, unul masculin şi altul feminin, fiind vădit identic *Rebis*-ului hermetic. Singura diferenţă notabilă faţă de figurile întâlnite în tratatele alchimice este că, în acestea, partea dreaptă este masculină şi cea stângă feminină, pe când aici este invers; această particularitate pare să-i fi scăpat lui L. Valli, care o explică totuşi, fără a părea să-şi dea seama, când spune că „bărbatul cu intelectul său pasiv este reunit cu Inteligenţa activă, reprezentată de

femeie", pe când în general masculinul simbolizează elementul activ şi femininul pe cel pasiv.

Remarcabil e faptul că acest fel de inversare a raportului obişnuit se găseşte deopotrivă în simbolismul folosit de tantrismul hindus; şi apropierea se impune mai puternic atunci când îl vedem pe Cecco d'Ascoli spunând: *„onde io son ella"*, exact ca *Śāktas*, care în loc de *So'ham*, „Eu sunt El" (*Ana Hoa* din ezoterismul islamic), spun *Sā'ham* „Eu sunt Ea".

Pe de altă parte, L. Valli remarcă faptul că, lângă *Rebis*-ul figurat în *Rosarium Philosophorum*, se vede un fel de arbore purtând şase cupluri de chipuri dispuse simetric pe fiecare latură a tulpinii şi un chip unic în vârf, pe care le identifică cu personajele figurii lui Francesco da Barberino; se pare mai mult că e vorba efectiv, în cele două cazuri, de o ierarhie iniţiatică în şapte grade, ultimul grad fiind în mod esenţial caracterizat prin reconstituirea Androginului hermetic, adică în definitiv restaurarea „stării primordiale"; şi acest lucru este în acord cu ceea ce am avut ocazia să spunem despre semnificaţia termenului „Roza-Cruce", ca desemnând perfecţiunea stării umane.

Referitor de iniţierea în şapte grade, am vorbit, în studiul nostru despre *Ezoterismul lui Dante*, de scara cu şapte trepte; e adevărat că acestea, în general, sunt mai degrabă puse în corespondenţă cu cele şapte ceruri planetare, care se raportează la stări supra-umane; dar, datorită analogiei, trebuie să existe, într-un acelaşi sistem iniţiatic, o similitudine a repartiţiei ierarhice între „micile mistere" şi „marile mistere". Pe de altă parte, fiinţa reintegrată în centrul stării umane este

chiar prin asta pregătită să se înalţe la stările superioare, ea dominând deja condiţiile de existenţă în această lume căreia i-a devenit stăpână; de aceea *Rebis*-ul din *Rosarium Philosophorum* are sub picioarele sale luna, iar cea a lui Basile Valentin dragonul; această semnificaţie i-a fost complet necunoscută lui L. Valli, care n-a văzut aici decât simboluri ale doctrinei corupte sau ale „erorii ce oprimă lumea", pe când, în realitate, luna reprezintă domeniul formelor (simbolismul este acelaşi ca şi cel al „mersului pe ape"), iar dragonul este aici figura lumii elementare.

L. Valli, deşi nu are nicio îndoială asupra raporturilor lui Dante cu Templierii, existând multe indicii în acest sens, ridică o discuţie pe tema medaliei muzeului din Viena, despre care am vorbit în *Ezoterismul lui Dante*; a vrut să vadă această medalie şi a constatat că cele două feţe ale sale au fost reunite mai târziu, trebuind să aparţină iniţial la două medalii diferite; el recunoştea de altfel că această ciudată operaţie n-a fost făcută fără motiv.

Cât priveşte iniţialele F.S.K.I.P.F.T. care figurează pe spate, acestea sunt pentru el iniţialele celor şapte virtuţi: *Fides, Spes, Karitas, Justitia, Prudentia, Fortitudo, Temperantia*, deşi există o anomalie în faptul că sunt dispuse pe două rânduri de câte patru şi trei, în loc să fie de câte trei şi patru, conform distincţiei celor trei virtuţi teologice şi celor patru virtuţi cardinale; cum ele sunt de altfel unite prin ramuri de laur şi de măslin, „care sunt propriu-zis plantele sacre ale iniţiaţilor", el admite că această interpretare nu exclude obligatoriu existenţa unei alte semnificaţii mai ascunse; şi vom adăuga că ortografierea anormală *Karitas* în loc de

Charitas, putea fi cerută tocmai de acest dublu sens. În plus, am semnalat altundeva, în acelaşi studiu, rolul iniţiatic dat celor trei virtuţi teologale, care a fost păstrat în gradul 18 al Masoneriei scoţiene[3]; mai mult, septenarul virtuţilor este format dintr-un ternar superior şi un quaternar inferior, ceea ce arată suficient că el este constituit după principii ezoterice; şi în fine el poate corespunde, la fel ca şi cel al „artelor liberale" (împărţit, la rândul său, în *trivium* şi *quadrivium*), celor şapte trepte la care făceam aluzie adineauri, cu atât mai mult cu cât, în fapt, „Credinţa" (*Fede Santa*) figurează întotdeauna pe cea mai înaltă treaptă a „scării misterioase" a *Kadosch*-ilor; toate acestea formează deci un ansamblu mult mai coerent decât îşi pot închipui observatorii superficiali.

Pe de altă parte, L. Valli a descoperit, în acelaşi muzeu din Viena, medalia originală a lui Dante, reversul acesteia prezentând încă o figură foarte ciudată şi enigmatică: o inimă situată în centrul unui sistem de cercuri ce are aparenţa unei sfere cereşti, dar nu este aşa ceva în realitate, neînsoţită de nicio inscripţie[4]. Există trei cercuri meridiane şi patru cercuri paralele, pe care L. Valli le raportează din nou respectiv la cele trei virtuţi teologale şi la cele patru virtuţi cardinale. Ceea ce ne-ar face să credem că această interpretare

[3] În gradul 17, cel de „Cavaler al Orientului şi al Occidentului", se găseşte de asemenea o deviză formată din şapte iniţiale, care sunt cele ale unui septenar de atribute divine a căror enumerare este luată dintr-un pasaj al *Apocalipsei*.

[4] Această inimă astfel situată ne aminteşte figura, nu mai puţin remarcabilă şi misterioasă, a inimii din Saint-Denis d'Orques, reprezentată în centrul cercurilor planetar şi zodiacal, figură studiată de L. Charbonneau-Lassay în revista *Regnabit*.

trebuie să fie exactă, e mai ales justeţea aplicaţiei care le este făcută, în această dispunere, a sensului vertical şi a sensului orizontal, raporturilor între viaţa contemplativă şi viaţa activă, sau între autoritatea spirituală şi puterea temporală ce le regizează, cărora le corespund aceste două grupe de virtuţi, încât un cerc oblic, completând figura (şi formând cu celelalte numărul 8 care este cel al echilibrului), o leagă într-o perfectă armonie sub iradierea „doctrinei iubirii"[5].

O ultimă notă priveşte numele secret pe care „Fedeli d'Amore" îl dădeau lui Dumnezeu: Francesco da Barberino, în al său *Tractatus Amoris*, se reprezintă într-o atitudine de adoraţie înaintea literei I; şi, în *Divina Comedie*, Adam spune că primul nume al lui Dumnezeu a fost I[6], numele care vine apoi fiind *El*. Această literă I, pe care Dante o numeşte „a noua figură", conform rangului său în alfabetul latin (şi se ştie ce importanţă simbolică avea pentru el numărul 4), nu este evident alta decât *iod*, deşi aceasta este a zecea literă în alfabetul ebraic; şi, în fapt, *iod*, pe lângă faptul că este prima literă a Tetragramei, constituie un nume divin prin el însuşi, fie izolat, fie repetat de trei ori[7]. E vorba de acelaşi *iod*

---

[5] Putem trimite, în această privinţă, la ceea ce am spus despre tratatul *De Monarchia* a lui Dante în *Autoritate spirituală şi putere temporală*.

[6] *Paradisul*, XXVI, 133.

[7] Să fie o simplă coincidenţă faptul că inima din Saint-Denis d'Orques, despre care am vorbit, poartă o rană (sau ceea ce pare aşa) în formă de *iod*? Şi n-ar exista motive să se presupună că vechile figurări ale „Sacré-Cœur", anterioare adoptării sale „oficiale" de către Biserică, au putut avea anumite raporturi cu doctrina „Fedeli d'Amore" sau a continuatorilor lor?

care, în Masonerie, a devenit litera G, prin asimilarea cu *God* (căci în Anglia s-a operat această transformare); asta fără a prejudicia multe alte semnificaţii ce s-au concentrat în mod secundar în această literă G, pe care nu ne-am propus să le examinăm aici.

Deşi deplângem dispariţia lui L. Valli, e de dorit să se găsească continuatori în acest câmp de cercetări, pe cât de vast pe atât de puţin explorat până acum; şi se pare mai mult că trebuie să fie aşa, deoarece el însuşi ne-a informat că a fost deja urmat de Gaetano Scarlata, care a consacrat o lucrare[8] studiului special al tratatului *De vulgari eloquentia*, carte „plină de mistere" de asemenea, cum bine au văzut Rossetti şi Aroux, şi care, în timp ce pare să vorbească doar despre idiomul italian, se raportează în realitate la limba secretă, după un procedeu folosit şi în ezoterismul islamic, unde, cum am semnalat într-o altă ocazie, o operă iniţiatică poate îmbrăca aparenţele unui simplu tratat de gramatică.

Se vor face fără îndoială multe alte descoperiri în aceeaşi ordine de idei; şi, chiar dacă cei ce se consacră acestor cercetări nu vor aduce personal decât o mentalitate „profană" (cu condiţia ca ea să fie totuşi imparţială) şi nu văd aici decât obiectul unui fel de curiozităţi istorice, rezultatele obţinute nu vor fi mai puţin susceptibile în sine, şi pentru cei ce vor putea să le înţeleagă importanţa reală, să contribuie în mod eficace la o restaurare a spiritului tradiţional: nu s-ar

[8] *Le origini della letteratura italiana nel pensioro di Dante*, Palermo, 1930.

stabili o legătură între aceste lucrări, fie aceasta în mod inconştient şi involuntar, şi „căutarea Cuvântului pierdut", care este acelaşi lucru cu „questa Graalului"?

Capitolul VI

NOI CONSIDERAŢII DESPRE LIMBAJUL SECRET LA DANTE*

Vorbind înainte despre cele două volume ale cărţii lui Luigi Valli, menţionam lucrarea care, după aceleaşi idei directoare, Gaetano Scarlata a consacrat-o tratatului *De vulgari eloquentia* a lui Dante, sau mai degrabă, cum preferă să-l numească (căci titlul nu a fost niciodată fixat în mod exact), *De vulgaris eloquentiae doctrina*, după expresia folosită chiar de autor pentru a-i defini subiectul de la început, în scopul de a-şi evidenţia intenţia în privinţa conţinutului doctrinar al poeziei în limbaj vulgar[1].

Într-adevăr, cei pe care Dante îi numeşte *poeti vulgari*, sunt cei ale căror scrieri aveau, cum spune el, *verace intendimento*, aşadar conţineau un sens ascuns în conformitate cu simbolismul „Fedeli d'Amore", de vreme ce îi opune celor numiţi *litterali* (şi nu *litterati* cum s-a citit uneori inexact), sau celor ce scriau doar

* *Le Voile d'Isis*, iulie 1932.

[1] *Le origini della letteratura italiana nel pensiero di Dante*, Palermo, 1930.

în sens literal. Primii sunt pentru el adevăraţii poeţi, numindu-i şi *trilingues doctores*, ceea ce se poate înţelege în mod exterior prin faptul că o asemenea poezie exista în trei limbi italiană, provensală (nu „franceză" cum spune greşit G. Scarlata) şi spaniolă, ci semnifică în realitate (niciun poet n-a scris niciodată în fapt în aceste trei limbi) că ea trebuia să se interpreteze conform unui triplu sens[2]; şi Dante, în legătură cu aceşti *trilinques doctores* spune că *maxime conveniunt in hoc vocabulo quod est Amor*, ceea ce este o aluzie destul de evidentă la doctrina „Fedeli d'Amore".

Despre „Fedeli d'Amore", G. Scarlata face o remarcă foarte justă: el crede că ei n-au constituit niciodată o asociaţie după forme riguros definite, mai mult sau mai puţin asemănătoare celor ale Masoneriei moderne de pildă, cu o putere centrală ce stabileşte „filiale" în diverse localităţi; şi putem adăuga, în sprijinul aceste remarci, că în Masoneria însăşi, n-a existat nimic asemănător înaintea constituirii Marei Loji a Angliei în 1717.

Se pare de altfel că G. Scarlata n-a sesizat întreaga importanţă a acestui fapt, pe care îl atribuie doar circumstanţelor, puţin favorabile existenţei unei instituţii ce se prezenta sub aparenţe mai stabile; în realitate, cum am spus deja adeseori, o organizaţie cu adevărat iniţiatică nu poate fi o „societate" în sensul

[2] Fără îndoială, trebuie înţeles prin asta trei sensuri superioare sensului literal, astfel încât, cu acesta, ar fi patru sensuri despre care vorbeşte Dante în *Convito*, aşa cum am arătat la începutul studiului nostru despre *Ezoterismul lui Dante* (trad. de Daniel Hoblea, Ed. Aion, Oradea, 2005).

modern al acestui cuvânt, cu tot formalismul exterior pe care îl implică; atunci când se observă apariția statutelor, a regulilor scrise și a altor lucruri de acest gen, putem fi sigur că există aici o degenerescență ce dă organizației un caracter „semi-profan", dacă se poate folosi o asemenea expresie. Dar, pentru ceea ce este de ordin propriu-zis inițiatic, G. Scarlata nu a mers în fondul lucrurilor, și se pare chiar că nu s-a apropiat de el atât de mult ca L. Valli; el vede mai ales latura politică, accesorie în definitiv, și vorbește constant de „secte", punct asupra căruia ne-am explicat pe larg în precedentul nostru capitol; el nu trage, din dezvoltările sale, decât puține consecințe din afirmarea doctrinei (ezoterică și nu eretică) *amor sapientiae*, care este totuși cu totul esențială, restul ținând doar de contingențe istorice.

E posibil de altfel ca subiectul acestui studiu să se preteze destul de ușor la ceea ce ne apare ca o eroare de perspectivă: *De vulgaris eloquentiae doctrina* are o legătură directă cu *De Monarchia* și, în consecință, aparținând părții operei lui Dante în care aplicațiile sociale ocupă locul cel mai însemnat; însă pot fi înțelese bine aceste aplicații dacă nu sunt aplicate constant la principiul lor? Cel mai supărător este că G. Scarlata, când trece la vederi istorice de ansamblu, se lasă antrenat de interpretări mai mult decât contestabile: nu merge el până la a face din Dante și „Fedeli d'Amore" adversari ai spiritului Evului Mediu și precursori ai ideilor moderne, animați de un spirit „laic" și „democratic" care este în realitate tot ce poate fi mai „anti-inițiatic"?

Această a doua parte a cărţii sale (în care există totuşi indicaţii interesante, în special asupra influenţei orientale la curtea lui Frederic II şi a mişcării franciscane, ar trebui repusă pe baze mai conforme sensului tradiţional; este adevărat că nu e prezentată decât ca o „primă tentativă de reconstrucţie istorică", şi cine ştie dacă autorul nu va fi determinat de cercetările sale ulterioare s-o rectifice?

Una din cauzele confuziei lui G. Scarlata este poate în modul în care Dante opune folosirea limbii *vulgare* celei latine, limbă ecleziastică, de asemenea maniera de a simboliza a poeţilor, după *verace intendimento*, celei a teologilor (aceasta din urmă fiind mai degrabă o simplă alegorie); însă în ochii adversarilor lui Dante, sau (ceea ce e adesea tot una în asemenea caz) ai celor ce nu o înţelegeau, *vulgara* nu era decât *sermolaicus*, pe când pentru el ea era cu totul altceva; şi pe de altă parte, din punct de vedere strict tradiţional, nu este funcţiunea iniţiaţilor mai veritabil „sacerdotală" decât cea a unui „cler" exoterist ce nu posedă decât litera şi se opreşte la coaja doctrinei[3]?

Punctul esenţial, aici, este de a şti ce înţelege Dante prin expresia *vulgare illustre* care poate părea ciudată şi chiar contradictorie dacă se rămâne la sensul obişnuit al cuvintelor, dar care se explică dacă se remarcă faptul că pentru el *vulgar* e sinonim cu *natural*: aceasta e limba pe care omul o învaţă direct prin transmitere orală (aşa cum copilul, care din punct de vedere

[3] Conform ordinii ierarhice normale, iniţiatul este deasupra „clerului" obişnuit (fie el teologic), pe când „laicul" este firesc sub acesta din urmă.

inițiatic reprezintă neofitul, își învață propria limbă maternă), adică, în mod simbolic, limba ce servește de vehicul tradiției, și care poate, sub acest raport, să se identifice cu limba primordială și universală. Asta atinge îndeaproape, precum se vede, chestiunea misterioasei „limbi siriace" (*loghah sūryaniyah*) despre care am vorbit în două articole precedente[4]; e adevărat că, pentru Dante, această „limbă a revelației" pare să fi fost ebraica, însă, cum spuneam atunci, o asemenea afirmație nu trebuie luată în literă, același lucru putând fi spus despre orice limbă ce are un caracter „sacru", așadar care servește ca expresie a unei forme tradiționale regulare[5].

După Dante, limba vorbită de primul om, creată imediat de Dumnezeu, a fost continuată de descendenții săi până la înălțarea turnului Babel; apoi, „*hanc formam locutionis hereditati sunt filii Heber...; hiis solis post confusionem remansit*"; însă acești „fii ai lui Heber" nu sunt mai degrabă cei ce au păstrat tradiția decât un popor determinat? Numele „Israel" n-a fost adesea folosit la fel pentru a desemna ansamblul inițiaților, oricare ar fi originea lor etnică, și aceștia, care alcătuiesc realmente „poporul ales", nu posedă limba universală ce le permite tuturor să se-nțeleagă

---

[4] *La Science des lettres* (nr. din februarie 1931) și *La Langue des oiseaux* (nr. din noiembrie 1931).

[5] E de la sine înțeles că, atunci când se opun „limbile vulgare" „limbilor sacre", se ia cuvântul „vulgar" în sensul său obișnuit; dacă se ia în sensul lui Dante, această expresie nu s-ar mai potrivi, și ar trebui spus mai degrabă „limbi profane" pentru a evita orice echivoc.

între ei, deci cunoaşterea tradiţiei unice ascunsă sub toate formele particulare[6]?

De altfel, dacă Dante ar fi gândit că era vorba realmente de limba ebraică, n-ar fi putut spune că Biserica (desemnată prin numele enigmatic de *Petramala*) vorbeşte limba lui Adam, deoarece ea vorbeşte, nu ebraica, ci latina, pentru care nimeni n-a revendicat se pare niciodată calitatea de limbă originară; dar, dacă se-nţelege prin asta că ea învaţă veritabila doctrină a revelaţiei, totul devine perfect inteligibil. În fond, chiar admiţând că primii creştini, care posedau această doctrină veritabilă, ar fi vorbit efectiv ebraica (ceea ce ar fi inexact istoric, căci aramaica nu mai este ebraica aşa cum nici italiana nu este latina), „Fedeli d'Amore", care se considerau continuatorii lor, n-au pretins niciodată să reia această limbă pentru a o opune latinei, cum ar fi trebuit în mod logic s-o facă dacă s-ar fi oprit la interpretarea literală[7].

Se vede că toate acestea sunt foarte departe de semnificaţia pur „filologică" ce i se atribuie de obicei tratatului lui Dante, şi că e vorba în fond de cu totul altceva decât de idiomul italian: şi chiar ceea ce se raportează realmente la acesta poate avea de ase-

---

[6] Vezi în această privinţă capitolul despre *Le Don des langues* în *Aperçus sur l'Initiation*.

[7] Să mai adăugăm că, aşa cum notează G. Scarlata, ideea de continuare a limbii originare este contrazisă chiar de cuvintele pe care Dante însuşi, în *Divina Comedie*, le atribuie lui Adam (*Paradisul*, XXVI, 124). Aceste cuvinte pot să se explice de altfel prin luarea în considerare a perioadelor ciclice: limba originară a fost *tutta spenta* de la sfârşitul lui *Krita-Yuga*, deci mult înaintea isprăvii „poporului lui Nemrod", care corespunde doar începutului lui *Kali-Yuga*.

menea, în același timp, o valoare simbolică. Astfel, atunci când Dante opune cutare cetate sau regiune cutărei alteia, nu e vorba doar de o opoziție lingvistică, sau că, atunci când citează anumite nume precum *Petranala*, *Papienses* sau *Aquilegienses*, există în această opțiune (chiar fără a merge până la considerarea unui simbolism geografic propriu-zis) intenții destul de transparente, cum a remarcat-o deja Rosseti; și, firește, pentru a înțelege adevăratul sens al cutărui sau cutărui cuvânt aparent insignifiant, trebuie adesea să fie raportat la terminologia convențională a „Fedeli d'Amore".

G. Scarlata a observat foarte just că acestea sunt aproape întotdeauna exemplele (inclusiv ce par să nu aibă decât o valoare pur retorică sau gramaticală) ce dau cheia contextului; exista aici, într-adevăr, un excelent mijloc de a deturna atenția „profanilor", ce nu vedeau în ele decât fraze oarecare și fără importanță: s-ar putea spune că aceste exemple joacă în acest caz un rol destul de comparabil celui al „miturilor" în dialogurile platonice, și e de-ajuns să vedem ce fac din acestea „criticii" universitari pentru a fi lămuriți asupra perfectei eficacități a procedeului care constă în a pune astfel „în afara operei", dacă se poate spune, tocmai ce este mai important.

În definitiv, Dante pare a avea în mod esențial în vedere constituirea unui limbaj apt să exprime în măsura posibilului, prin suprapunerea de sensuri multiple, doctrina ezoterică; și, dacă poate fi calificată codificarea unui asemenea limbaj drept „retorică", aceasta este, în orice caz, o retorică de un gen foarte

special, la fel de departe de ceea ce se-nțelege astăzi prin acest cuvânt precum este poezia „Fedeli d'Amore" de cea a modernilor, ai căror predecesori sunt acei *litterali* cărora Dante le reproșa că versificau „prostește" (*stoltamente*) fără a închide în versurile lor niciun sens profund[8]. După expresia lui L. Valli pe care am citat-o deja, Dante și-a propus cu totul altceva decât „să facă literatură", ceea ce înseamnă că el era tocmai opusul unui modern; opera sa, departe de a se opune spiritului Evului Mediu, îi este una din cele mai perfecte sinteze, cu același titlu ca și cea a constructorilor de catedrale; și cele mai simple date inițiatice permit să se-nțeleagă fără greutate că există rațiuni profunde în această apropiere.

[8] Aproape în același fel cum predecesorii chimiștilor actuali nu sunt adevărații alchimiști, ci „suflătorii"; că e vorba de științe sau de arte, concepția pur „profană" a modernilor rezultă întotdeauna dintr-o asemenea degenerescență.

CAPITOLUL VII

„FEDELI D'AMORE" ŞI „CURŢILE AMORULUI"*

Cercetările asupra „Fedeli d'Amore" continuă să producă, în Italia, lucrări interesante: Alfonso Ricolfi, căruia i-au apărut deja articole pe acest subiect, a publicat un studiu care trebuie urmat de altele, şi în care îşi afirmă intenţia de a relua opera neterminată a lui Luigi Valli[1]. Poate a făcut-o, totuşi, cu o oarecare timiditate, deoarece consideră că acesta a „exagerat" asupra anumitor puncte, mai ales refuzând o existenţă reală tuturor femeilor cântate de poeţii legaţi de „Fedeli d'Amore", în opoziţie cu opinia în general admisă; însă, la drept vorbind, această chestiune are fără îndoială mai puţină importanţă decât pare el să creadă, cel puţin când ne situăm în punctul de vedere al simplei curiozităţi istorice, şi nu afectează cu nimic adevărata interpretare.

---

* *Le Voile d'Isis*, iulie 1933.

[1] *Studi sui „Fedeli d'Amore"; I. Le „Corti d'Amore" in Francia ed i loro riflessi in Italia*; Roma, Biblioteca della *Nuova Rivista Storica*, Societa Editrice Dante Alighieri, 1933.

Într-adevăr, nu e imposibil ca unii poeți, desemnând printr-un nume feminin Înțelepciunea divină, să fi adoptat, cu titlu pur simbolic, numele unei persoane ce a trăit în mod real, şi asta din două motive: mai întâi, cum am mai spus-o recent, orice poate, conform naturii indivizilor, să fie ocazia şi punctul de pornire al unei dezvoltări spirituale, acest lucru putând fi adevărat pentru o iubire pământească ca şi pentru orice altă circumstanță (cu atât mai mult, să nu se uite, avem de-a face aici în fond cu ceea ce poate fi caracterizat ca o cale a castei *Kśatriya*); apoi, adevăratul sens al desemnării astfel folosite era mai greu de pătruns pentru profani, care rămâneau firește la literă, şi acest avantaj, deşi de ordin contingent, nu era poate cu totul neglijabil.

Această remarcă ne determină să considerăm un alt punct ce are cu acesta raporturi destul de strânse: A. Ricolfi consideră că trebuie să se distingă între „Curțile Amorului" şi „Curțile amorului"; şi această distincție nu este, cum ar putea să pară la prima vedere, o simplă subtilitate. Într-adevăr, trebuie înțeles prin „Curtea Amorului" un ansamblu simbolic prezidat de Amorul personificat, pe când „Curtea amorului" este doar o reuniune umană, constituind un fel de tribunal chemat să se pronunțe asupra unor cazuri mai mult sau mai puțin complexe; e puțin important de altfel, din punctul de vedere în care ne situăm, dacă aceste cazuri au fost reale sau presupuse, ori altfel spus, dacă era vorba de o jurisdicție efectivă sau de un simplu joc (şi în fapt au putut fi ambele). „Curțile amorului", dacă ele se ocupau realmente doar de

chestiuni ce priveau amorul profan, nu erau nicidecum întrunirile adevăraților „Fedeli d'Amore" (numai dacă aceștia nu luau uneori în mod exterior această aparență pentru a se disimula mai bine); dar ele puteau fi o imitație și o parodie a lor, născute din neînțelegerea neiniților, la fel cum existau incontestabil, în aceeași epocă, poeți profani care, celebrând în versurile lor femei reale, nu ofereau nimic mai mult decât sensul literal. Și la fel cum, alături de adevărații alchimiști, existau „suflătorii"; și aici, trebuie să ne ferim de orice confuzie între unii și alții, lucru nu întotdeauna ușor fără o examinare aprofundată, deoarece, exterior, limbajul lor poate fi același; și chiar această confuzie, în acest caz ca și în celălalt, a putut servi uneori la derutarea cercetărilor indiscrete.

Însă ar fi inadmisibil să i se atribuie un fel de prioritate sau de anterioritate contrafacerii ori degenerescenței; și A. Ricolfi pare dispus să admită prea ușor că sensul profund a putut să fie supraadăugat mai târziu la ceva care, la început, nu avea decât un caracter cu totul profan. În această privință, vom aminti doar ceea ce am spus adeseori despre originea inițiatică a oricărei științe și a oricărei arte, al căror caracter propriu-zis tradițional n-a putut să se piardă apoi decât datorită neînțelegerii despre care vorbeam adineauri; de altfel, a presupune contrariul, înseamnă a admite o influență a lumii profane asupra lumii inițiatice, adică o răsturnare a adevăratelor raporturi ierarhice, inerente naturii lucrurilor. Această iluzie poate fi dată, în cazul prezent, de faptul că imitația profană trebuia întotdeauna să fie mai vizibilă decât

adevărata organizaţie a „Fedeli d'Amore", organizaţie pe care, de altfel, nu trebuie s-o concepem în felul unei „societăţi", cum am explicat deja pentru organizaţiile iniţiatice în general[2]: dacă ea i se poate părea insesizabilă istoricului obişnuit, aceasta nu e o dovadă a inexistenţei sale, ci dimpotrivă a caracterului său cu adevărat serios şi profund[3].

Unul din principalele merite ale lucrării lui A. Ricolfi este de a fi adus noi indicaţii în ce priveşte existenţei „Fedeli d'Amore" în Franţa septentrională; şi poemul puţin cunoscut al lui Jacques de Baisieux despre *Fiefurile Amorului* (identificate „fiefurilor cereşti" în opoziţie cu „fiefurile pământeşti"), asupra cărora se întinde destul de mult, e deosebit de semnificativ în această privinţă.

Urmele unei asemenea organizaţii sunt cu siguranţă mult mai rare în această regiune decât în Languedoc şi în Provence[4]; nu trebuie uitat totuşi că a apărut, puţin mai târziu, *Romanul Trandafirului*;

---

[2] Cf. *Aperçus sur l'Initiation*, Paris, 1953, ediţia a 2-a.

[3] Amintim din nou, în această privinţă, că nu poate fi vorba nicidecum de o „sectă": domeniul iniţiatic nu este cel al religiei exoterice, formarea „sectelor" religioase neputând fi aici decât un alt caz de degenerescenţă profană; regretăm să regăsim şi la A. Ricolfi o asemenea confuzie între cele două domenii, ceea ce dăunează mult înţelegerii problemei de care e vorba în mod real.

[4] Să fie o simplă coincidenţă că, în Companionaj, „Turul Franţei" lasă deoparte orice regiune septentrională şi nu cuprinde aproape deloc decât oraşele situate la sud de Loara, sau nu trebuie văzut aici un fapt a cărui origine poate fi foarte veche şi ale cărui raţiuni, neîndoielnic, sunt astăzi cu totul pierdute din vedere?

şi, de altfel, strânsele raporturi cu „Cavaleria Graalului" (la care Jacques de Baisieux face aluzie în mod explicit) sunt sugerate de faptul că Chrestien de Troyes a tradus *Ars amandi* a lui Ovidiu, care astfel putea să aibă deopotrivă o altă semnificaţie, diferită de sensul literal (şi n-ar fi de mirare din partea autorului *Metamorfozelor*). Fără îndoială, nu s-a spus nici pe departe totul despre organizaţia „cavaleriei rătăcitoare", a cărei idee se leagă de cea a „călătoriilor" iniţiatice; pentru moment, nu putem decât să amintim tot ce s-a scris deja despre acest ultim subiect; şi vom adăuga doar că expresia „cavaleri sălbatici", semnalată de A. Ricolfi, ar merita ea singură un studiu special.

Există de asemenea lucruri destul de ciudate în carte lui André, capelan al regelui Franţei; din păcate, ele i-au scăpat în mare parte lui A. Ricolfi, care s-a referit la câteva fără a găsi aici nimic extraordinar. Astfel, se spune în ea că palatul Amorului se ridică „în mijlocul Universului", că acest palat are patru laturi şi patru porţi; poarta dinspre Orient este rezervată zeului, iar cea din Nord rămâne mereu închisă. Or, e remarcabil că Templul lui Solomon, care simbolizează „Centrul Lumii", are de asemenea, după tradiţia masonică, forma unui cadrilater sau „carré long"*, şi porţi ce se deschid pe trei dintre laturile sale, cea din Nord neavând nicio deschidere; dacă există o mică diferenţă (absenţa porţii pe de o parte, poarta

* Formă simbolică a Lojii masonice, corespunzând unui dreptunghi format din două pătrate legate sau construit după numărul de aur în raport de 1,618 – *n.t.*

închisă de cealaltă), simbolismul este exact acelaşi, Nordul fiind aici partea întunecată, lipsită de lumina Soarelui[5].

În plus, Amorul apare aici sub forma unui rege, purtând pe cap o coroană de aur; nu-l vedem reprezentat la fel, în Masoneria scoţiană, în gradul „Prinţul Caritaţii"[6], şi nu se poate spune că el este în acest caz „regele păcii", acesta fiind chiar sensul numelui Solomon?

Mai există o altă apropiere care nu este mai puţin frapantă: în diverse poeme şi fabule, „Curtea Amorului" este descrisă ca fiind compusă în întregime din păsări, care iau cuvântul în ea rând pe rând; or am spus înainte ce ar trebui înţeles prin „limba păsărilor"[7]; şi ar fi admisibil să nu se vadă decât o pură coincidenţă în faptul că, aşa cum am indicat, această „limbă a păsărilor" se află în mod expres menţionată în *Coran* tocmai în legătură cu Solomon? Să mai adăugăm o altă remarcă nelipsită nici ea de interes pentru a

---

[5] Aceasta este partea *yin*-ului în tradiţia chineză, pe când partea opusă este cea a *yang*-ului; şi această remarcă ar putea ajuta la rezolvarea chestiunii controversate a poziţiei celor două coloane simbolice: cea din Nord trebuie în mod normal să corespundă principiului feminin, iar cea din Sud principiului masculin.

[6] Vezi *Ezoterismul lui Dante*, pp. 16-19. – A. Ricolfi a studiat el însuşi, într-unul din articolele sale din *Corriere Padano*, sensul particular dat de „Fedeli d'Amore" cuvântului *Merzé*, care pare mai mult să fi fost una din desemnările enigmatice ale organizaţiei lor.

[7] Vezi articolul nostru pe acest subiect în *Le Voile d'Isis*, numărul din noiembrie 1931.

stabili alte concordanţe: principalele roluri, în această „Curte a Amorului", par a fi în general atribuite privighetorii şi papagalului; se cunoaşte importanţa dată privighetorii în poezia persană, căreia Luigi Valli i-a semnalat deja punctele de contact cu cea a „Fedeli d'Amore"; însă se ştie poate mai puţin că papagalul este *vâhana* sau vehiculul simbolic al lui *Kâma*, adică al *Eros*-ului hindus; nu dau de gândit toate acestea? Şi, pentru că ne referim la păsări, nu este de asemenea curios că Francesco da Barberino, în ale sale *Documenti d'Amore*, reprezintă Amorul însuşi cu picioare de şoim sau de erete, pasăre emblematică a lui *Horus* egiptean, al cărei simbolism este în strânsă legătură cu cel al „Inimii Lumii"?[8]

În legătură cu Francesco da Barberino, A. Ricolfi revine asupra figurii despre care am vorbit deja[9], şi în care şase cupluri de personaje dispuse simetric şi un al treisprezecelea personaj androgin în centru reprezintă destul de vizibil şapte grade iniţiatice; interpretarea sa diferă puţin de cea a lui Luigi Valli, dar numai asupra unor puncte de detaliu, care nu-i schimbă deloc semnificaţia esenţială. El dă în plus reproducerea unei alte figuri, reprezentarea unui „Curţi a Amorului" în care personajele sunt repartizate pe unsprezece gradene; acest fapt nu pare să-i fi atras în mod deosebit atenţia; dar, dacă ne referim la ceea ce am spus altundeva despre rolul numărului 11 la Dante, în raport

[8] L. Charbonneau-Lassay a consacrat un studiu acestui subiect în revista *Regnabit*.

[9] Vezi mai sus cap. V.

cu simbolismul anumitor organizaţii iniţiatice[10], i se va înţelege uşor întreaga importanţă.

Se pare de altfel că autorul *Documenti d'Amore* nu era chiar străin de anumite cunoştinţe tradiţionale de un gen destul de special, precum explicarea sensului cuvintelor prin desfăşurarea elementelor lor constitutive. Într-adevăr, dacă se citeşte atent această frază, prin care el defineşte una din cele douăsprezece virtuţi cărora le corespund douăsprezece părţi ale lucrării sale (şi acest număr îşi are raţiunea lui de a fi: e vorba de un zodiac în care Amorul este Soarele), şi pe care A. Ricolfi o citează fără comentariu: „Docilitas, data novitiis notitia vitiorum, docet illos ab illorum vilitate abstinere", nu găsim aici ceva ce aminteşte, de pildă, de *Cratylos*-ul lui Platon?[11]

Mai semnalăm, fără a ne despărţi de Francesco da Barberino, o confuzie curioasă a lui A. Ricolfi în

---

[10] *Ezoterismul lui Dante*, pp. 67-73. – A. Ricolfi pare de altfel destul de dispus să admită raporturile „Fedeli d'Amore" cu Templierii, deşi nu face decât în treacăt o aluzie la ele, această chestiune fiind în afara subiectului pe care şi-a propus să-l trateze în mod mai special.

[11] Într-o epocă mai recentă, regăsim un procedeu similar, şi folosit în mod mult mai vădit, în tratatul hermetic al lui Cesare della Riviera, *Il Mondo magico degli Heroi* (vezi recenzia noastră în *Voile d'Isis*, numărul din octombrie 1932). – La fel, când Jacques de Baisieux spune că *a-mor* înseamnă „fără moarte", el nu se grăbeşte să declare, cum face A. Ricolfi, că aceasta este o „falsă etimologie": în realitate, nu e vorba deloc de etimologie, ci de un procedeu de interpretare comparabil lui *nirukta* tradiţiei hinduse; şi fără a cunoaşte nimic din poemul în chestiune, am indicat noi înşine această explicaţie, adăugându-i o comparaţie cu cuvintele sanscrite *a-mara* şi *a-mrita*, în primul articol pe care l-am consacrat lucrărilor lui Luigi Valli, devenit aici cap. VI.

legătură cu figura sa androgină, care este evident hermetică şi nu are absolut nimic „magic", căci acestea sunt două lucruri cu totul diferite; el vorbeşte chiar în această privinţă de „magie albă", în timp ce ar vrea să vadă „magie neagră" în *Rebis*-ul lui Basil Valentin, datorită dragonului (care, cum am spus deja[12], reprezintă lumea elementară, şi care este situat de altfel sub picioarele aşa-numitului *Rebis*, deci dominat de el) şi, lucru mai amuzant, datorită echerului şi compasului, din raţiuni uşor de ghicit, ce ţin cu siguranţă mai mult de contingenţe politice decât de consideraţii de ordin iniţiatic!

Şi în sfârşit, pentru a încheia, deoarece A. Ricolfi pare să aibă o oarecare îndoială asupra caracterului ezoteric al figurii în care, sub aparenţa unei simple „litere ornate", Francesco da Barberino s-a reprezentat în adoraţie înaintea literei I, precizăm din nou semnificaţia acesteia, care a fost după Dante primul nume al lui Dumnezeu: ea desemnează propriu-zis „Unitatea divină" (de aceea acest nume este primul, unitatea esenţei precedând în mod necesar multiplicitatea atributelor). Într-adevăr, nu numai că ea este echivalentul *iod*-ului ebraic, hieroglifă a Principiului, la rândul ei principiu al tuturor literelor alfabetului, şi a cărei valoare numerică 10 se raportează la unitate (adică unitatea desfăşurată în quaternar: 1 + 2 + 3 + 4 = 10, sau punctul central ce produce prin expansiunea sa cercul manifestării universale); nu numai că litera I reprezintă unitatea în numeraţia latină, datorită for-

[12] Vezi mai sus cap. V.

mei sale de linie dreaptă, care este cea mai simplă dintre toate formele geometrice (punctul fiind „fără formă"); dar în plus, în limba chineză, cuvântul *i* înseamnă „unitate", *Taï-i* fiind „Marea Unitate", reprezentată simbolic ca rezidând în steaua polară, fapt din nou plin de semnificaţie, deoarece, revenind la litera I a alfabetelor occidentale, se observă că, fiind o linie verticală, ea este chiar prin asta potrivită să simbolizeze „Axa Lumii", căreia i se cunoaşte suficient importanţa în toate doctrinele tradiţionale[13]; şi astfel acest „prim nume al lui Dumnezeu" ne aminteşte de asemenea anterioritatea simbolismului „polar" în raport cu simbolismul „solar".

Fireşte, am insistat aici mai ales asupra punctelor în care explicaţiile lui A. Ricolfi sunt cel mai vădit insuficiente, încredinţaţi fiind că acest lucru este cel mai util; însă se subînţelege că ar fi injust să le reproşăm specialiştilor „istoriei literare", nepregătiţi să abordeze domeniul ezoteric, absenţa datelor necesare pentru a discerne şi interpreta corect toate simbolurile iniţiatice. Dimpotrivă, trebuie să li se recunoască meritul de a fi cutezat să meargă împotriva opiniilor oficial admise şi a interpretărilor antitradiţionale impuse de spiritul profan ce domină lumea modernă, şi să le fim recunoscători pentru că ne-au pus la dispoziţie, expunând în mod imparţial rezultatul cer-

[13] În Masoneria operativă, firul cu plumb, imagine a „Axei Lumii", este suspendat de steaua polară sau de litera G ce îi ţine locul în acest caz, nefiind la rândul ei, cum am arătat, decât un substitut al *iod*-ului ebraic. Cf. *Marea Triadă* (trad. de Daniel Hoblea, Ed. Herald, Bucureşti, 2005), cap. XXV.

cetărilor lor, documente în care putem găsi ceea ce ei înşişi nu au reuşit să vadă; şi ne dorim să vedem apărute cât mai curând alte lucrări de acelaşi gen, care să aducă noi raze de lumină în chestiunea atât de misterioasă şi complexă a organizaţiilor iniţiatice din Evul Mediu occidental.

Capitolul VIII

SFÂNTUL GRAAL*

Arthur Edward Waite a publicat o lucrare despre legendele Sfântului Graal[1], impozantă prin dimensiuni şi prin ansamblul cercetărilor pe care le prezintă. Cei interesaţi de această chestiune vor putea găsi aici o expunere completă şi metodică a conţinutului multor texte legate de ea, ca şi diverse teorii propuse pentru a explica originea şi semnificaţia acestor legende foarte complexe, uneori chiar contradictorii în unele din elementele lor.

Trebuie adăugat că A.E. Waite n-a înţeles să facă doar operă de erudiţie, şi trebuie să-l felicităm pentru asta, fiind cu totul de acord cu el asupra valorii reduse a oricărei lucrări ce nu depăşeşte acest punct de vedere, şi al cărei interes nu poate fi în definitiv decât „documentar"; el a vrut să degajeze sensul real şi „interior" al simbolismului Sfântului Graal şi al „questei". Din

* *Le Voile d'Isis*, februarie şi martie 1933.

[1] *The Holy Grail, its legends and symbolism*; London, Rider and C°, 1933.

păcate, trebuie să spunem că această parte a lucrării sale ni se pare cea mai puțin satisfăcătoare; concluziile la care ajunge sunt mai degrabă chiar decepționante, în special dacă ne gândim la toată munca făcută până la ele; asupra lor vrem să formulăm câteva observații, care se vor lega de altfel în mod firesc de chestiuni pe care le-am tratat deja în alte prilejuri.

Nu credem să-l jignim pe A.E. Waite spunând că lucrarea sa este puțin cam *one-sighted*; să traducem asta în franceză prin „parțială"? Poate n-ar fi riguros exact și, în orice caz, nu vrem spunem că a făcut-o astfel într-un mod voit; aici e vorba mai degrabă de o lipsă frecventă la cei care, „specializați" fiind într-o anumită categorie de studii, sunt înclinați să reducă totul la aceasta sau să neglijeze ce nu se lasă redus la ea. Incontestabil, legenda Graalului este creștină și A.E. Waite are dreptate să o afirme; dar o împiedică acest lucru în mod necesar să fie și altceva în același timp?

Cei conștienți de unitatea fundamentală a tuturor tradițiilor nu vor vedea aici nicio incompatibilitate; însă A.E. Waite nu vrea să vadă într-un fel decât ceea ce este specific creștin, închizându-se astfel într-o formă tradițională particulară, ale cărei raporturi cu celelalte tradiții, tocmai prin latura sa „interioară", par să-i scape. Asta nu pentru că ar nega existența unor elemente de altă proveniență, probabil anterioare creștinismului, căci s-ar situa astfel împotriva evidenței, ci pentru că le acordă o foarte mică importanță, părând să le considere „accidentale", adăugate legendei „din afară", doar din pricina mediului în care a

fost elaborată. Astfel, el priveşte aceste elemente ca provenind din ceea ce s-a convenit să se numească *folk-lore*, nu întotdeauna din dispreţ, cum acest cuvânt ar putea lăsa să se creadă, ci mai degrabă pentru a satisface un fel de „modă" a epocii noastre, şi fără a conştientiza intenţiile implicate în ea; şi poate nu este inutil să insistăm puţin asupra acestui punct.

Chiar concepţia despre *folk-lore*, aşa cum e înţeleasă de obicei, se bazează pe o idee radical greşită, anume că ar exista „creaţii populare", produse spontane ale masei; şi se observă imediat strânsul raport al acestei perspective cu prejudecăţile „democratice". Cum s-a spus foarte just, „interesul profund al tuturor tradiţiilor numite populare rezidă mai ales în faptul că ele nu sunt populare la origine"[2]; şi vom adăuga că, atunci când e vorba, cum e aproape întotdeauna cazul, de elemente tradiţionale în adevăratul sens al cuvântului, oricât de deformate, împuţinate sau fragmentare, şi de lucruri ce au o valoare simbolică reală, toate acestea, departe de a fi de origine populară, nu sunt nici măcar de origine umană. Popular poate fi doar faptul „supravieţuirii" lor, atunci când aceste elemente aparţin unor forme tradiţionale dispărute; în această privinţă, termenul *folk-lore* ia un sens destul de apropiat celui de „păgânism", neţinându-se seama decât de etimologia acestuia din urmă şi nu de intenţia lui „polemică" şi injurioasă.

Poporul păstrează astfel, fără a le înţelege, rămăşiţele vechilor tradiţii, ce urcă uneori într-un trecut

[2] Luc Benoist, *La Cuisine des Anges, une esthétique de la pensée*, Paris, 1932, p. 74.

atât de îndepărtat încât ar fi imposibil de determinat, fiind raportat, din această cauză, la domeniul obscur al „preistoriei"; el îndeplineşte prin asta funcţiunea unui fel de memorie colectivă mai mult sau mai puţin „subconştientă", al cărei conţinut este în mod evident venit din altă parte[3].

Cel mai uimitor poate părea faptul că, atunci când se pătrunde în fondul lucrurilor, se constată că ceea ce s-a păstrat astfel conţine mai ales, sub o formă mai mult sau mai puţin voalată, o mulţime considerabilă de date de ordin ezoteric, adică tocmai ceea ce este mai puţin popular prin esenţă; şi acest fapt sugerează de la sine o explicaţie pe care ne vom mulţumi s-o indicăm în câteva cuvinte.

Atunci când o formă tradiţională este pe punctul de a se stinge, ultimii săi reprezentanţi pot foarte bine să încredinţeze în mod voit, acestei memorii colective despre care am vorbit, ceea ce altfel s-ar pierde pentru totdeauna; acesta este, în definitiv, singurul mijloc de a salva ce se mai poate salva într-o anumită măsură; şi, în acelaşi timp, neînţelegerea naturală a masei este o garanţie suficientă că ceea ce poseda un caracter ezoteric nu şi-l va pierde astfel, ci va rămâne doar, ca un fel de mărturie a trecutului, pentru cei care, în alte timpuri, vor fi capabili să-l înţeleagă.

Acestea fiind spuse, nu vedem de ce i s-ar atribui *folk-lore*-ului, fără o examinare mai amplă, tot ceea ce

[3] Aceasta este o funcţiune esenţial „lunară", fiind de remarcat că, în conformitate cu astrologia, masa populară corespunde efectiv Lunii, ceea ce, în acelaşi timp, arată caracterul său pur pasiv, incapabil de iniţiativă sau spontaneitate.

aparține altor tradiții decât creștinismul, doar acesta făcând excepție; asta pare să fie intenția lui A.E. Waite, atunci când acceptă această denumire pentru elementele „pre-creștine" și mai ales celtice, întâlnite în legendele Graalului. Nu există, sub acest raport, forme tradiționale privilegiate; singura distincție de făcut este cea între formele dispărute și cele încă vii; în consecință, întreaga chestiune revine la a ști dacă tradiția celtică a încetat realmente să existe atunci când se constituiau legendele în discuție.

Faptul este cel puțin contestabil: pe de o parte, această tradiție putea să se mențină mai mult decât se crede de obicei, cu o organizare mai mult sau mai puțin ascunsă, și pe de altă parte, aceste legende pot fi mai vechi decât cred „criticii", nu pentru că ar fi existat texte astăzi pierdute, în care nu credem mai mult decât A.E. Waite, ci printr-o transmitere orală ce putea dura mai multe secole, ceea ce e departe de a fi un fapt excepțional.

Noi vedem aici marca unei „joncțiuni" între două forme tradiționale, una veche și cealaltă nouă pe-atunci, tradiția celtică și tradiția creștină, joncțiune prin care ceea ce trebuia păstrat din prima a fost oarecum încorporat în a doua, modificându-se fără îndoială până la un anumit punct, în privința formei exterioare, prin adaptare și asimilare, dar nicidecum transpunându-se pe un alt plan, cum ar vrea A. E. Waite, deoarece există echivalențe între toate tradițiile regulare; e vorba deci aici de altceva decât de o simplă problemă de „surse", în sensul în care o înțeleg erudiții.

Ar fi poate greu de precizat în mod exact locul şi data în care a avut loc această joncţiune, dar acest lucru nu prezintă decât un interes secundar şi aproape exclusiv istoric; e de altfel lesne de înţeles că astfel de lucruri sunt dintre cele ce nu lasă urme în „documente" scrise. Poate „Biserica celtică" sau „culdeană" ar merita, în această privinţă, mai multă atenţie decât pare dispus să-i acorde A.E. Waite; chiar denumirea sa putea să-i dea de gândit în acest sens; şi nu e neverosimil să fi existat în spatele ei ceva de un alt ordin, nu religios, ci iniţiatic, deoarece, precum tot ce se raportează la legăturile existente între diferitele tradiţii, ne referim aici la lucruri ce provin în mod necesar din domeniul iniţiatic sau ezoteric. Exoterismul, fie religios sau de alt fel, nu va trece niciodată dincolo de limitele formei tradiţionale căreia îi aparţine propriu-zis; ceea ce depăşeşte aceste limite nu poate aparţine unei „Biserici" ca atare, aceasta neputându-i fi decât „suportul" exterior; vom avea ocazia să revenim în continuare asupra acestei remarci.

Se impune de asemenea o altă observaţie, privind mai ales simbolismul: există simboluri comune celor mai diverse şi mai îndepărtate forme religioase, nu ca urmare a unor „împrumuturi" care, în multe cazuri, ar fi fost cu totul imposibile, ci pentru că ele aparţin în realitate Tradiţiei primordiale din care aceste forme au provenit în mod direct sau indirect. Acesta este tocmai cazul vasului sau al cupei; din ce motiv ceea ce se raportează la el n-ar ţine decât de *folk-lore* când e vorba de tradiţii „precreştine", pe când, doar în creştinism, el ar fi un simbol esenţial „euharistic"?

Nu asimilările luate în considerare de Burnouf sau de alții sunt de respins aici, ci mai mult interpretările „naturaliste" pe care ei au vrut să le aplice creștinismului ca și la tot restul, și care, în realitate, nu sunt valabile nicăieri.

Așadar, aici ar trebui făcut exact contrariul a ceea ce face A.E. Waite, care, oprindu-se la explicații exterioare și superficiale, pe care le acceptă încrezător când nu e vorba de creștinism, vede sensuri radical diferite și fără legătură între ele acolo unde avem de-a face cu aspectele mai mult sau mai puțin multiple ale aceluiași simbol ori cu diversele sale aplicații; fără îndoială, ar fi fost altfel dacă nu ar fi fost împiedicat de ideea sa preconcepută a unei eterogenități a creștinismului în raport cu alte tradiții.

La fel, A.E. Waite respinge în mod foarte just, în ce privește legenda Graalului, teoriile ce fac apel la pretinșii „zei ai vegetației"; însă e regretabil că a fost mult mai puțin categoric în privința Misterelor antice, care n-au avut nici ele nimic în comun cu acest „naturalism" de invenție cu totul modernă; „zeii vegetației" și alte baliverne de același gen nu au existat niciodată decât în imaginația lui Frezer și a confraților săi, ale căror intenții tradiționale sunt de altfel neîndoielnice.

Ce-i drept, se pare că și A. E. Waite a fost mai mult sau mai puțin influențat de un anume „evoluționism"; această tendință se trădează mai ales atunci când declară că originea legendei este mult mai puțin importantă decât ultimul stadiu la care a ajuns aceasta și pare să creadă că trebuie să fi existat, între ele, un fel de perfecționare progresivă. În realitate, dacă a

vorba de ceva ce are un caracter într-adevăr tradiţional, totul trebuie să se găsească acolo de la început, dezvoltările ulterioare nefăcând decât să-l facă mai explicit, fără adăugarea de elemente noi şi venite din exterior. A.E. Waite pare să admită un fel de „spiritualizare", prin care un sens superior s-ar fi putut grefa pe ceva ce nu-l avea la început (de fapt, în general se-ntâmplă mai degrabă invers); şi asta aminteşte puţin prea mult de vederile profane ale „istoricilor religiilor".

În legătură cu alchimia, găsim un exemplu foarte frapant al acestei inversări: A.E. Waite crede că alchimia materială a precedat alchimia spirituală, şi că aceasta din urmă n-a apărut decât o dată cu Khunrath şi Jacob Böhme; dacă ar fi cunoscut anumite tratate arabe mult anterioare acestora, ar fi fost obligat, chiar rămânând la documentele scrise, să-şi schimbe această opinie. În plus, de vreme ce recunoaşte că limbajul folosit este acelaşi în ambele cazuri, am putea să-l întrebăm cum poate fi sigur că, în cutare sau cutare text, nu e vorba decât de operaţii materiale.

Adevărul este că nu s-a resimţit întotdeauna nevoia de a declara în mod expres că ar fi vorba de altceva care, dimpotrivă, trebuia să fie voalat tocmai prin simbolismul utilizat. Dacă s-a ajuns mai târziu ca unii să destăinuiască secretul, asta s-a întâmplat mai ales pe fondul degenerescenţei datorată unor indivizi care, ignorând valoarea simbolurilor, luau totul în literă şi într-un sens exclusiv material: aceştia erau „suflătorii", precursori ai chimiei moderne.

A gândi că unui simbol i se poate da un sens nou pe care nu-l avea prin el însuşi, înseamnă aproape a nega simbolismul, deoarece ar face din el ceva artificial, dacă nu cu totul arbitrar, şi în orice caz ceva pur uman; în această ordine de idei, A.E. Waite merge până la a spune că fiecare găseşte într-un simbol ceea ce pune în el, astfel încât semnificaţia sa s-ar schimba o dată cu mentalitatea fiecărei epoci; recunoaştem aici teoriile „psihologice" dragi multora dintre contemporanii noştri; şi nu suntem îndreptăţiţi să vorbim de „evoluţionism"?

Am spus-o deseori, şi o vom repeta: orice simbol veritabil îşi poartă în sine sensurile multiple, şi asta de la origine, căci el nu este constituit ca atare în virtutea unei convenţii umane, ci a „legii corespondenţei" ce leagă toate lumile între ele; faptul că unii văd aceste sensuri şi alţii nu, ori nu le văd decât în parte, acestea nu sunt mai puţin conţinute în el în mod real, „orizontul intelectual" al fiecăruia făcând aici diferenţa; simbolismul este o ştiinţă exactă şi nu o reverie în care fanteziile individuale pot să-şi lase frâu liber.

Nu credem aşadar, în lucrurile de acest ordin, în „invenţiile poeţilor", cărora A.E. Waite pare dispus să le acorde un mare credit; aceste invenţii, departe de a se raporta la esenţial, nu fac decât să-l disimuleze, voit sau nu, acoperindu-l cu aparenţele înşelătoare ale unei „ficţiuni" oarecare; şi uneori ele îl disimulează exagerat, căci atunci când sunt prea multe, e aproape imposibil să se descopere sensul profund şi originar; nu astfel a degenerat, la greci, simbolismul în

„mitologie"? Acest pericol este de temut mai ales atunci când poetul însuşi nu este conştient de valoarea reală a simbolurilor, acest caz fiind evident posibil; pilda „măgarului purtător de relicve" se potriveşte aici ca şi în multe alte cazuri: şi poetul, atunci, va juca în fond un rol analog celui al poporului profan ce păstrează şi transmite fără s-o ştie date iniţiatice, aşa cum am spus mai sus.

Se pune aici în mod special întrebarea: autorii romanelor Graalului intră în ultimul caz sau, dimpotrivă, au fost conştienţi, într-un grad sau în altul, de sensul profund a ceea ce exprimau? Cu siguranţă, nu e uşor să se răspundă la aceasta, pentru că, şi aici, aparenţele pot să înşele: în prezenţa unui amestec de elemente neînsemnate şi incoerente, suntem tentaţi să credem că autorul nu ştia despre ce era vorba. Totuşi, nu e obligatoriu aşa, căci se-ntâmplă adesea ca obscurităţile şi chiar contradicţiile să fie intenţionate, iar detaliile inutile să aibă în mod expres drept scop distragerea atenţiei profanilor, la fel cum un simbol poate fi disimulat intenţionat într-un motiv ornamental mai mult sau mai puţin complicat; în Evul Mediu mai ales abundă exemplele de acest gen, chiar dacă ne referim doar la Dante şi „Fedeli d'Amore".

Faptul că sensul superior transpare mai puţin la Chrétien de Troyes, de pildă, decât la Robert de Borron, nu dovedeşte deci în mod necesar că primul ar fi fost mai puţin conştient de el decât al doilea; şi cu atât mai puţin ar trebui să concluzionăm că acest sens lipseşte din scrierile sale, eroare comparabilă cu cea care constă în a le atribui vechilor alchimişti

preocupări de ordin exclusiv material, pentru singurul motiv că n-au găsit de cuviință să noteze explicit că știința lor era în realitate de natură spirituală[4]. În plus, chestiunea „inițierii" autorilor romanelor are poate mai mică importanță decât s-ar putea crede la prima vedere, deoarece ea nu schimbă deloc aparențele sub care e prezentat subiectul; de vreme ce e vorba de o „exteriorizare" a datelor ezoterice, dar care nu este nicidecum o „vulgarizare", e ușor de înțeles că trebuie să fie așa.

Vom merge și mai departe: un profan poate chiar, pentru o asemenea „exteriorizare", să servească drept „purtător de cuvânt" al unei organizații inițiatice, care l-a ales în acest scop pur și simplu pentru calitățile sale de poet sau scriitor, ori pentru orice alt motiv contingent. Dante scria în perfectă cunoștință de cauză; Chrétien de Troyes, Robert de Borron și mulți alții au fost probabil mult mai puțin conștienți de ceea ce exprimau și poate unii dintre ei nu au fost deloc; însă contează puțin în fond, deoarece, dacă aveau în spate o organizație inițiatică, oricare ar fi fost ea de altfel, pericolul unei deformări datorate neînțelegerii lor era chiar prin asta îndepărtat, această organizație putând să-i ghideze în mod constant fără ca ei s-o știe, fie prin intermediul unora dintre membrii săi ce le furnizau elementele care trebuiau puse în operă, fie prin sugestii sau influențe de un alt gen, mai subtile și mai

[4] Dacă A. E. Waite crede, precum se pare, că anumite lucruri sunt prea „materiale" pentru a fi compatibile cu existența unui sens superior în textele în care le întâlnim, l-a putea întreba ce gândește, de exemplu, despre Rabelais și Boccaccio.

puțin „tangibile", însă nu mai puțin reale și eficace din acest motiv. Se va înțelege ușor că asta nu are nimic de-a face cu așa-zisa „inspirație" poetică, așa cum o înțeleg modernii, și care nu este în realitate decât imaginație pur și simplu, nici cu „literatura", în sensul profan al cuvântului; vom adăuga că nu e vorba nici de „misticism"; însă acest din urmă punct atinge alte chestiuni, pe care le vom lua în considerare în partea a doua a acestui studiu.

*

Ni se pare neîndoielnic că originile legendei Graalului trebuie raportate la transmiterea unor elemente tradiționale, de ordin inițiatic, de la druidism la creștinism; această transmitere a avut loc în mod regular, și oricare ar fi fost modalitățile ei, aceste elemente au făcut parte integrantă de atunci din ezoterismul creștin; suntem de acord cu A.E. Waite asupra acestui al doilea punct, dar trebuie să spunem că primul punct pare să-i fi scăpat.

Existența ezoterismului creștin în Evul Mediu este un lucru absolut cert; dovezile în acest sens abundă, iar tăgăduielile datorate lipsei de înțelegere a modernilor, fie că vin de altfel de la partizanii sau de la adversarii creștinismului, sunt neputincioase împotriva acestui fapt; am avut destul de des ocazia să vorbim despre această chestiune pentru a mai fi necesar să insistăm aici asupra ei. Însă, chiar printre cei ce admit existența acestui ezoterism, există mulți care își fac despre el o concepție mai mult sau mai

puțin inexactă, acesta părându-ni-se a fi și cazul lui A.E. Waite, judecând după concluziile sale; găsim și aici confuzii și neînțelegeri pe care e important să le înlăturăm. Mai întâi, trebuie remarcat bine că noi spunem „ezoterism creștin" și nu „creștinism ezoteric"; într-adevăr, nu e vorba nicidecum de o formă specială a creștinismului, ci de partea „interioară" a tradiției creștine; și e ușor de înțeles că aceasta e mai mult decât o simplă nuanță.

De altfel, atunci când e cazul să se distingă astfel două aspecte într-o formă tradițională, unul exoteric și altul ezoteric, trebuie înțeles bine că ele nu se raportează la același domeniu, așa încât nu poate exista între ele conflict sau opoziție de niciun fel. În mod particular, dacă exoterismul îmbracă un caracter specific religios, cum e cazul aici, ezoterismul corespunzător, chiar avându-și în primul baza și suportul, nu are în el însuși nimic de-a face cu domeniul religios și se situează într-un ordin cu totul diferit.

Rezultă imediat de aici că acest ezoterism nu poate fi reprezentat în niciun caz prin „Biserici" au „secte" oarecare, care, chiar prin definiție, sunt întotdeauna religioase, deci exoterice; acesta este încă un punct pe care l-am tratat deja în alte circumstanțe, fiind suficient așadar să-l amintim în treacăt.

Anumite „secte" au putut să se nască dintr-o confuzie între cele două domenii, și dintr-o „exteriorizare" eronată a datelor ezoterice rău înțelese și aplicate; însă organizațiile inițiatice veritabile, menținându-se strict pe propriul teren, rămân în mod necesar străine de asemenea deviații, chiar „regularitatea" lor

obligându-le să nu recunoască decât ceea ce prezintă un caracter de ortodoxie, fie şi în ordinul exoteric.

E sigur aşadar că cei ce vor să se raporteze la „secte" ceea ce ţine de ezoterism sau de iniţiere urmează un drum greşit şi nu pot decât să se rătăcească; nu e deloc nevoie de o examinare mai amplă pentru a îndepărta orice ipoteză de acest gen; şi dacă găsim în unele „secte" elemente ce par a fi de natură ezoterică, nu trebuie să concluzionăm de aici că ele şi-au avut acolo originea, ci, dimpotrivă, că aceste elemente au fost deturnate de la adevărata lor semnificaţie.

Aşa stând lucrurile, anumite dificultăţi aparente şi-au găsit de îndată rezolvarea sau, mai bine zis, ne dăm seama că sunt inexistente. Astfel, nu e cazul să ne întrebăm care poate fi situaţia, în raport cu ortodoxia creştină înţeleasă în sens obişnuit, a unei linii de transmitere în afara „succesiunii apostolice", precum aceea pomenită în anumite versiuni ale legendei Graalului; dacă e vorba aici de o ierarhie iniţiatică, ierarhia religioasă nu ar putea fi afectată în niciun fel de existenţa primeia, pe care de altfel nici nu trebuie să o cunoască „oficial", dacă putem spune aşa, căci ea nu-şi exercită jurisdicţia legitimă decât în domeniul exoteric.

La fel, atunci când e vorba de o formulă secretă în relaţie cu anumite rituri, e o mare naivitate să te întrebi, s-o spunem pe şleau, dacă pierderea sau omisiunea acestei formule nu riscă să împiedice valabilitatea celebrării liturghiei; liturghia, ca atare, e un ritual religios, iar aici e vorba de un ritual iniţiatic; fiecare are valoare în ordinea sa, şi chiar dacă ambele au în comun caracterul „euharistic", el nu schimbă cu

nimic această distincție esențială, la fel cum faptul că un același simbol poate fi interpretat deopotrivă din cele două puncte de vedere – exoteric și ezoteric – nu le împiedică să fie în întregime distincte și să se raporteze la domenii total diferite; oricare ar putea fi uneori asemănările exterioare, explicabile de altfel prin anumite corespondențe, miza și scopul riturilor inițiatice sunt cu totul altele decât cele ale riturilor religioase.

Cu atât mai mult, nu e cazul să se cerceteze dacă formula misterioasă în discuție n-ar putea fi identificată cu o formulă folosită în cutare sau cutare Biserică ce are un ritual mai mult sau mai puțin special; mai întâi, atâta timp cât e vorba de Biserici ortodoxe, variantele ritualului sunt cu totul secundare și nu pot nicidecum să se raporteze la ceva esențial; apoi, aceste diverse ritualuri nu pot fi decât religioase și, ca atare, ele sunt perfect echivalente, luarea în considerare a unuia sau a altuia neapropiindu-ne mai mult de punctul de vedere inițiatic; de câte cercetări și discuții inutile am fi scutiți dacă, înainte de toate, ar exista o lămurire în privința principiilor!

Acum, faptul că scrierile privind legenda Graalului au provenit, direct sau indirect, de la o organizație inițiatică, nu înseamnă că ele constituie un ritual de inițiere, cum au presupus unii în mod destul de bizar; și e curios de notat că nu s-a emis niciodată o asemenea ipoteză, după câte știm noi cel puțin, despre opere ce descriu totuși mult mai vădit un proces inițiatic, precum *Divina Comedia* sau *Romanul Trandafirului*; este evident că toate scrierile ce prezintă un caracter ezoteric nu sunt ritualuri din acest

motiv. A.E. Waite respinge pe bună dreptate această supoziție, evidențiindu-i neverosimilitatea: de pildă, în special, faptul că presupusul novice ar avea o întrebare de pus, în loc să aibă dimpotrivă de răspuns la întrebările inițiatorului, așa cum se întâmplă în general; și am putea adăuga că divergențele ce există între diferitele versiuni sunt incompatibile cu caracterul unui ritual, care are în mod necesar, o formă fixă și bine definită; însă prin ce împiedică acestea ca legenda să fie legată, cu orice alt titlu, de ceea ce A.E. Waite numește *Instituted Mysteries*, iar noi, mai simplu, organizații inițiatice?

Asta pentru că își face despre acestea o idee mult prea îngustă și chiar inexactă în mai multe privințe: pe de o parte, el pare să le conceapă ca pe ceva aproape exclusiv „ceremonial", ceea ce, s-o remarcăm în trecere, e un mod de a vedea destul de tipic anglo-saxon; pe de altă parte, urmând o eroare foarte răspândită și asupra căreia am insistat deja deseori, el și le reprezintă ca fiind mai mult sau mai puțin niște „societăți", pe când, dacă unele dintre ele au ajuns să ia o asemenea formă, acesta nu e decât efectul unui fel de degenerescență cu totul modernă.

Autorul a cunoscut fără îndoială, prin experiență directă, multe dintre aceste asociații pseudo-inițiatice ce mișună astăzi în Occident, și chiar dacă pare să fi fost dezamăgit, n-a fost mai puțin influențat, într-un anumit sens, de ceea ce a văzut: vrem să spunem că, nevăzând clar diferența între inițierea autentică și pseudo-inițiere, el atribuie pe nedrept adevăratelor organizații inițiatice caractere comparabile cu cele ale

contrafacerilor cu care s-a aflat în contact; şi această eroare antrenează şi alte consecinţe, care afectează în mod direct, cum vom vedea, concluziile pozitive ale studiului său.

Într-adevăr, este evident că tot ceea ce este de ordin iniţiatic nu ar putea intra nicidecum într-un cadru atât de strâmt ca acela al „societăţilor" constituite în manieră modernă; însă tocmai acolo unde A.E. Waite nu mai găseşte nimic care să semene mai mult sau mai puţin cu „societăţile" sale, se pierde şi ajunge să admită supoziţia fantastică a unei iniţieri ce ar putea exista în afara oricărei organizaţii şi a oricărei transmiteri regulare; aici nu putem face mai mult decât să trimitem la articolele pe care le-am consacrat înainte acestei chestiuni[5].

Pentru că, în afara „societăţilor" pomenite, el nu vede se pare altă posibilitate decât cea a unui lucru vag şi nedefinit pe care îl numeşte „Biserica secretă" sau „Biserica interioară", după expresiile împrumutate de la mistici precum Eckartshausen şi Lopukin, şi în care chiar cuvântul „Biserică" arată că, în realitate, se rezumă pur şi simplu la punctul de vedere religios, fie şi printr-una din acele varietăţi mai mult sau mai puţin aberante în care misticismul tinde spontan să se dezvolte imediat ce scapă de sub controlul unei ortodoxii riguroase.

A.E. Waite se numără efectiv printre cei (din păcate atât de numeroşi astăzi) care, din diverse motive, confundă misticismul cu iniţierea, ajungând să vorbească

[5] Cf. *Aperçus sur l'Initiation*, Paris, 1953, ediţia a 2-a (Nota editorilor).

oarecum fără distincţie despre aceste două lucruri, incompatibile între ele, ca şi cum ar fi aproape sinonime. Ceea ce crede el că este iniţierea se rezumă, în definitiv, la o simplă „experienţă mistică"; şi chiar ne întrebăm dacă, în fond, el nu concepe această „experienţă" ca pe ceva „psihologic", ceea ce ne-ar coborî încă la un nivel inferior celui al misticismului înţeles în sensul său propriu, căci adevăratele stări mistice scapă deja cu totul domeniului psihologiei, în ciuda tuturor teoriilor moderne de genul celor al căror reprezentant cel mai cunoscut este William James. Cât priveşte stările interioare a căror realizare ţine de ordinul iniţiatic, ele nu sunt nici stări psihologice şi nici chiar stări mistice; sunt ceva mult mai profund, nefiind, în acelaşi timp, dintre acele lucruri despre care nu se poate spune de unde vin şi ce sunt de fapt, ci ele implică dimpotrivă o cunoaştere exactă şi o tehnică precisă; afectivitatea şi imaginaţia nu joacă aici nici cel mai mic rol.

A transpune adevărurile de ordin religios în ordinul iniţiatic nu înseamnă nicidecum a le dilua în norii unui „ideal" oarecare, ci dimpotrivă, a le pătrunde sensul cel mai profund şi mai „pozitiv" în acelaşi timp, îndepărtând norii ce opresc şi limitează vederea intelectuală a umanităţii obişnuite. La drept vorbind, într-o concepţie precum cea a lui A.E. Waite, nu e vorba de transpunere, ci cel mult, dacă vreţi, de un fel de prelungire sau extensie în sens „orizontal", de vreme ce tot ce este misticism e inclus în domeniul religios şi nu trece de acesta. Pentru a trece efectiv dincolo, trebuie altceva decât aderarea la o „Biserică"

etichetată drept „interioară", mai ales pentru că, după cum se pare, ea nu are decât o existență „ideală", ceea ce, tradus în termeni mai clari, revine la a spune că nu este, în fond, decât o organizație de vis.

Nu aici ar putea fi cu adevărat „secretul Graalului" și de altfel al nici unui alt secret inițiatic real; dacă vrem să știm unde se află acest secret, trebuie să ne raportăm la constituirea foarte „pozitivă" a centrelor spirituale, așa cum am indicat-o destul de explicit în studiul nostru despre *Regele Lumii*.

Ne vom mulțumi, în această privință, să observăm că A.E. Waite atinge uneori lucruri a căror importanță pare să-i scape: astfel, el ajunge să vorbească, în diverse rânduri, de lucruri „substituite", care pot fi cuvinte sau obiecte simbolice; or acestea se pot referi, fie la diversele centre secundare ca imagini sau reflectări ale Centrului suprem, fie la fazele succesive ale „obscurizării" ce se produce gradat, în conformitate cu legile ciclice, în manifestarea aceloraşi centre în raport cu lumea exterioară.

De altfel, primul dintre aceste două cazuri intră oarecum în al doilea, căci constituirea însăşi a centrelor secundare, corespunzând formelor tradiționale particulare, oricare ar fi ele, marchează deja un prim grad de obscurizare față de Tradiția primordială; într-adevăr, Centrul suprem, de atunci, nu mai este în contact direct cu exteriorul și legătura nu este menținută decât prin intermediul centrelor secundare.

Pe de altă parte, dacă unul dintre acestea dispare, se poate spune că el a fost într-un fel resorbit în Centrul suprem a cărui emanație era; și aici, în fond,

trebuie observate gradaţii: se poate întâmpla ca un asemenea centru să devină doar mai ascuns şi mai închis, fapt reprezentabil prin acelaşi simbolism ca şi dispariţia lui completă, orice îndepărtare de exterior fiind în acelaşi timp, şi într-o măsură echivalentă, o întoarcere spre Principiu. Vrem să facem aici aluzie la simbolismul dispariţiei finale a Graalului: fie că acesta a fost răpit la Cer, după anumite versiuni, fie că a fost transportat în „Regatul preotului Ioan", după altele, semnificaţia este aceeaşi, ceea ce A.E. Waite nu pare să realizeze[6].

E vorba mereu aici de aceeaşi retragere dinspre exterior spre interior, dată fiind starea lumii într-o anumită epocă sau, pentru a vorbi mai precis, de acea parte a lumii care este în raport cu forma tradiţională considerată. De altfel, această retragere nu se aplică aici decât laturii ezoterice a tradiţiei, latura exoterică rămânând, în cazul creştinismului, aparent neschimbată; însă tocmai prin latura ezoterică sunt stabilite şi menţinute legăturile efective şi conştiente cu Centrul suprem. E necesar, totuşi, să subziste ceva din ea, însă într-un mod invizibil, atâta vreme cât această formă tradiţională rămâne vie; dacă ar fi altfel, ar însemna

[6] Din faptul că o scrisoare atribuită preotului Ioan este evident apocrifă, A. E. Waite ajunge la concluzia inexistenţei acestuia, ceea ce este o argumentaţie cel puţin ciudată; problema raporturilor legendei Graalului cu Ordinul Templului o tratează la fel de sumar; el pare să aibă, în mod inconştient fără îndoială, o anumită grabă de a îndepărta aceste lucruri prea semnificative şi ireconciliabile cu „misticismul" său; şi, în general, versiunile germane ale legendei merită mai multă atenţie decât le acordă el.

să spunem că „spiritul" s-a retras cu totul din ea și că n-a mai rămas decât un corp mort.

Se spune că Graalul n-a mai fost văzut ca la început, dar nu se spune că nimeni nu l-a mai văzut; desigur, în principiu cel puțin, el este mereu prezent pentru cei ce sunt „calificați"; însă, în fapt, aceștia au devenit din ce în ce mai rari, ajungând să nu mai constituie decât o excepție infimă; și ce posibilități de a ajunge la inițierea efectivă mai pot găsi ei în lumea occidentală, începând cu epoca în care se spune că Roza-Crucienii s-au retras în Asia (fie că înțelegem de altfel literal sau simbolic acest fapt)?

Capitolul IX

INIMA-SACRĂ ŞI LEGENDA SFÂNTULUI GRAAL*

Într-unul din ultimele sale articole[1], Charbonneau-Lassay semnalează, în mod foarte just, faptul că legenda Sfântului Graal, scrisă în secolul XII, însă mult anterioară prin originile sale, are legătură cu ceea ce s-ar putea numi „preistoria Inimii Euharistice a lui Iisus", deoarece ea este în realitate o adaptare creştină a străvechilor tradiţii celtice.

Ideea acestei apropieri ne-a venit deja cu ocazia unui articol anterior de-al său, extrem de interesant din punctul de vedere în care ne situăm, intitulat „Le cœur humain et la notion du Cœur de Dieu dans la religion de l'ancienne Egypte"[2], din care reproducem pasajul următor: „În hieroglife, scriere sacră în care adesea imaginea lucrului reprezintă chiar cuvântul ce

---

* *Regnabit*, 1925.

[1] „Iconographie ancienne du Cœur de Jésus", *Regnabit*, iunie-1925.

[2] *Regnabit*, noiembrie 1924.

îl desemnează, inima nu a fost totuşi figurată decât printr-o emblemă: *vasul*. Într-adevăr, nu este inima omului vasul în care viaţa se elaborează continuu cu sângele său?"

Acest vas, luat ca simbol al inimii şi substituindu-i-se acesteia în ideografia egipteană, ne-a trimis imediat cu gândul la Sfântul Graal, cu atât mai mult cu cât vedem în acesta din urmă, în afara sensului general al simbolului (considerat de altfel deopotrivă sub cele două aspecte ale sale, divin şi uman), încă o relaţie specială şi mult mai directă cu însăşi Inima lui Hristos.

Într-adevăr, Sfântul Graal este cupa ce conţine preţiosul sânge al lui Hristos, şi care îl conţine de două ori chiar, pentru că ea a folosită mai întâi la Cina cea de Taină, iar apoi Iosif din Arimateea a strâns în ea sângele şi apa ce curgeau din rana deschisă de lancea centurionului în coasta Mântuitorului.

Această cupă se substituie deci, într-un fel, Inimii lui Hristos ca receptacul al sângelui său, luându-i locul, ca să spunem aşa, şi devenindu-i un echivalent simbolic; şi nu e cu atât mai remarcabil, în aceste condiţii, faptul că vasul a fost deja odinioară o emblemă a inimii? De altfel, sub o formă sau alta, cupa – la fel ca şi inima însăşi – joacă un rol foarte important în multe din tradiţiile antice; şi fără îndoială aşa stăteau lucrurile mai ales la celţi, deoarece de la ei a venit ceea ce a constituit fondul însuşi sau cel puţin trama legendei Sfântului Graal.

E regretabil că nu se poate cunoaşte cu precizie care era forma acestei tradiţii anterioare creştinismu-

lui, aşa cum se întâmplă cu tot ce priveşte doctrinele celtice, pentru care învăţătura orală a fost întotdeauna unicul mod de transmitere folosit; pe de altă parte, există destule concordanţe pentru a se putea cel puţin lămuri sensul principalelor simboluri care figurau în aceste tradiţii, acesta fiind în definitiv lucrul esenţial.

Dar să revenim la legendă sub forma în care ne-a parvenit; ceea ce spune ea despre însăşi originea Graalului este foarte demn de atenţie: această cupă ar fi fost cioplită de îngeri dintr-un smarald desprins de pe fruntea lui Lucifer în momentul căderii sale. Acest smarald aminteşte în mod frapant de *urnā*, perla frontală care, în iconografia hindusă, ţine adesea locul celui de-al treilea ochi al lui *Śiva*, reprezentând ceea ce se poate numi „simţul eternităţii". Această apropiere ni se pare cea mai potrivită pentru a clarifica pe deplin simbolismul Graalului; şi am putea chiar sesiza aici o relaţie în plus cu inima, care este, pentru tradiţia hindusă ca şi pentru multe altele, dar poate mai pregnant în prima, centrul fiinţei integrale, şi de care, în consecinţă, trebuie legat în mod direct acest „simţ al eternităţii".

Se spune apoi că Graalul i-a fost încredinţat lui Adam în Paradisul terestru, dar că, în momentul căderii sale, l-a pierdut la rândul său, căci nu l-a putut lua cu el atunci când a fost alungat din Eden; şi acest fapt devine foarte clar prin sensul pe care l-am indicat. Omul, îndepărtat de centrul său originar prin propria-i greşeală, s-a aflat de atunci închis în sfera temporală; el n-a mai putut atinge punctul unic din care toate lucrurile sunt contemplate sub aspectul eter-

nităţii. Paradisul terestru, într-adevăr, era realmente „Centrul Lumii", asimilat peste tot în mod simbolic cu Inima divină; şi nu se poate spune că Adam, atâta timp cât a fost în Eden, trăia cu adevărat în Inima lui Dumnezeu?

Ceea ce urmează este şi mai enigmatic: Set obţine permisiunea de a intra în Paradisul terestru, putând astfel să recupereze preţiosul vas; or, Set este unul din simbolurile Mântuitorului, cu atât mai mult cu cât chiar numele său exprimă ideea de fundament, de stabilitate, şi anunţă într-un fel restaurarea ordinii primordiale distruse prin căderea omului. Exista deci de atunci cel puţin o restaurare parţială, în sensul că Set şi cei ce după el s-au aflat în posesia Graalului puteau stabili, prin aceasta, undeva pe pământ, un centru spiritual care era ca o imagine a Paradisului pierdut. Legenda, de altfel, nu spune unde, nici de către cine a fost păstrat Graalul până în vremea lui Hristos, nici cum a fost asigurată transmiterea sa; însă originea celtică ce i se recunoaşte lasă să se-nţeleagă că druizii au avut un rol în această transmitere şi că trebuie consideraţi printre păstrătorii regulari ai tradiţiei primordiale.

În orice caz, existenţa unui asemenea centru spiritual, sau chiar a mai multora, simultan sau succesiv, nu pare să poată fi pusă la îndoială, orice s-ar crede despre localizarea lor; e de reţinut faptul că, peste tot şi întotdeauna, aceste centre au primit, între alte denumiri, şi pe cea de „Inimă a Lumii", şi că în toate tradiţiile, descrierile referitoare la ele sunt bazate pe un simbolism identic, ce poate fi urmărit până în

detaliile cele mai precise. Acest lucru nu demonstrează suficient că Graalul, sau ceea ce este reprezentat astfel, avea deja, înaintea creştinismului, şi chiar din toate timpurile, o legătură dintre cele mai strânse cu Inima divină şi cu *Emanuel*, vrem să spunem cu manifestarea, virtuală sau reală în funcţie de vremuri, însă mereu prezentă, a Verbului etern în sânul umanităţii terestre?

După moartea lui Hristos, Sfântul Graal a fost transportat, conform legendei, în Marea Britanie de către Iosif din Arimateea şi Nicodim; atunci începe să se deruleze istoria Cavalerilor Mesei Rotunde şi a isprăvilor lor, pe care nu le vom urmări aici. Masa Rotundă era destinată să primească Graalul atunci când unul dintre cavaleri ar fi reuşit să-l cucerească şi l-ar fi adus din Marea Britanie în Armorica; şi această masa este de asemenea un simbol probabil foarte vechi, unul dintre cele asociate ideii de centre spirituale la care am făcut aluzie. Forma circulară a mesei este de altfel legată de „ciclul zodiacal" (încă un simbol ce ar merita să fie studiat în mod mai special) prin prezenţa în jurul ei a douăsprezece personaje principale, particularitate ce se regăseşte în constituirea tuturor centrelor în discuţie.

Date fiind acestea, oare nu se poate vedea în numărul de doisprezece apostoli un semn, printre multe altele, al perfectei conformităţi a creştinismului cu tradiţia primordială, căreia numele de „precreştinism" i s-ar potrivi atât de exact? Şi pe de altă parte, în legătură cu Masa Rotundă, am remarcat o concordanţă stranie în revelaţiile simbolice primite de Marie des

Vallés (vezi *Regnabit*, noiembrie 1924), în care este menţionată „o masa rotundă de jasp, care reprezintă Inima Domnului nostru", fiind vorba în acelaşi timp de „o grădină care este Sfântul Sacrament al altarului", şi care, cu „cele patru fântâni de apă vie ale ei", se identifică în mod misterios cu Paradisul terestru; nu este aceasta încă o confirmare destul de uimitoare şi de neaşteptată a raporturilor pe care le semnalam mai sus?

Firește, aceste note fugare nu pot avea pretenţia să constituie un studiu complet asupra unei probleme atât de puţin cunoscute; suntem nevoiţi deocamdată să oferim simple indicaţii, dându-ne bine seama că aceste consideraţii sunt susceptibile, în primul rând, să-i surprindă puţin pe cei nefamiliarizaţi cu tradiţiile vechi şi cu modurile lor obişnuite de expresie simbolică; însă aşteptăm momentul potrivit să le dezvoltăm şi să le justificăm, în articole în care credem că putem aborda deopotrivă multe alte puncte nu mai puţin demne de interes.

Până atunci, în ce priveşte legenda Sfântului Graal, vom mai menţiona o complicaţie ciudată de care nu am ţinut cont până aici: printr-una din acele asimilări verbale ce joacă adesea în simbolism un rol deloc neglijabil, şi care de altfel pot avea raţiuni mai profunde decât poate părea la prima vedere, Graalul este în acelaşi timp un vas (*grasale*) şi o carte (*gradale* sau *graduale*). În anumite versiuni, cele două sensuri se găsesc chiar strâns legate, căci cartea devine în acest caz o inscripţie încrustată de Hristos sau de un înger pe cupa însăşi. Ne abţinem deocamdată să tragem de

aici vreo concluzie, deşi se pot stabili uşor apropieri cu „Cartea Vieţii" şi cu anumite elemente ale simbolismului apocaliptic.

Să mai adăugăm că legenda asociază Graalului şi alte obiecte, în special o lance, care, în adaptare creştină, nu este alta decât lancea centurionului Longin; dar mai curioasă este preexistenţa acestei lănci sau a unui din echivalenţii săi ca simbol, complementar într-un fel, al cupei în tradiţiile vechi.

Pe de altă parte, la greci, lancea lui Ahile avea faima că vindecă rănile pe care le provoca; legenda medievală atribuie aceeaşi virtute lăncii Patimilor. Aceasta ne aminteşte o altă similitudine de acelaşi gen: în mitul lui Adonis (al cărui nume înseamnă, de altfel, „Domnul"), atunci când eroul este lovit mortal de colţii unui mistreţ (ce înlocuiesc aici lancea), sângele său, scurgându-se pe pământ, dă naştere unei flori; or, Charbonneau a semnalat „un recipient de ostie, din secolul XII, pe care se vede sângele rănilor Celui Crucificat căzând în picături ce se transformă în trandafiri, şi un vitraliul din secolul XIII al Catedralei din Angers în care sângele divin, scurgându-se şiroaie, înfloreşte de asemenea sub formă de trandafiri"[3]. Vom mai vorbi imediat despre simbolismul floral, considerat sub un aspect puţin diferit; dar, indiferent de multitudinea sensurilor pe care le prezintă aproape toate simbolurile, toate se completează şi se armonizează perfect, şi chiar această multitudine, departe de a fi un inconvenient sau un defect, este dimpo-

[3] *Regnabit*, ianuarie 1925.

trivă, pentru cine ştie s-o înţeleagă, unul din principalele avantaje ale unui limbaj cu mult mai puţin limitat decât limbajul obişnuit.

Pentru a finaliza aceste note, vom prezenta câteva simboluri care, în diverse tradiţii, se substituie uneori simbolului cupei, fiindu-i identice în fond; asta nu înseamnă că vom părăsi subiectul nostru, deoarece Graalul însuşi, cum uşor ne putem da seama din tot ce am spus până acum, nu are la origine o altă semnificaţie decât cea pe care o are în general vasul sacru peste tot unde îl întâlnim, însă mai ales, în Orient, cupa sacrificială ce conţine *Soma* vedică (sau *Haoma* mazdeistă), această extraordinară „prefigurare" euharistică asupra căreia vom reveni poate cu altă ocazie. *Soma* figurează în mod propriu „licoarea nemuririi" (*Amrītā* hinduşilor, *Ambrozia* grecilor, două cuvinte etimologic asemănătoare), care conferă sau restituie celor ce o primesc, cu pregătirile cerute, acel „simţ al eternităţii" despre care a fost vorba înainte.

Unul despre simbolurile despre care vrem să vorbim este triunghiul cu vârful îndreptat în jos; este ca un fel de reprezentare schematică a cupei sacrificiale, fiind întâlnit, sub acest titlu, în anumite *yantre* sau simboluri geometrice din India. Pe de altă parte, din punctul nostru de vedere, este remarcabil faptul că aceeaşi figură este deopotrivă un simbol al inimii, căreia îi reproduce de altfel forma, simplificând-o; „triunghiul inimii" este o expresie curentă în tradiţiile orientale.

Aceasta ne conduce la o altă observaţie interesantă: reprezentarea inimii înscrise într-un triunghi

astfel dispus este legitimă în sine, fie că e vorba de inima umană sau de Inima divină, ea fiind chiar destul de semnificativă dacă e raportată la emblemele folosite de un anume hermetism creştin în Evul Mediu, ale cărui intenţii au fost întotdeauna deplin ortodoxe. Dacă s-a vrut uneori, în timpurile moderne, să i se dea unei asemenea reprezentări un sens blasfemator[4], e pentru că, conştient sau nu, s-a alterat semnificaţia iniţială a simbolurilor, până la a le răsturna valoarea lor normală; este un fenomen pentru care s-ar putea cita multe exemple, ce-şi găseşte de altfel explicaţia în faptul că anumite simboluri sunt efectiv susceptibile de o dublă interpretare, având două feţe opuse.

Şarpele, de pildă, la fel leul, nu-i semnifică, deopotrivă şi după caz, pe Hristos şi pe Satan? Nu intenţionăm să expunem pe acest subiect o teorie generală care ne-ar antrena prea departe; însă se va înţelege că există aici ceva care face foarte delicată maniera în care folosim simbolurile, de asemenea că acest punct impune o atenţie cu totul specială atunci când e vorba de a dezvălui sensul real al anumitor embleme şi de a le traduce corect.

Un alt simbol ce îl echivalează frecvent pe cel al cupei este un simbol floral: într-adevăr, nu evocă floarea, prin forma sa, ideea unui „receptacul" şi nu se vorbeşte despre „caliciul" unei flori? În Orient, floarea simbolică prin excelenţă este lotusul; în Occident, trandafirul joacă cel mai adesea acelaşi rol. Firește, nu vrem să spunem că aceasta este unica semnificaţie a acestu

[4] *Regnabit*, august-septembrie 1921

ia din urmă şi nici a lotusului, de vreme ce, dimpotrivă, noi înşine am indicat o alta înainte; însă o vom putea vedea în desenul brodat pe canonul altarului abaţiei din Fontevrault[5], în care trandafirul este situat la baza unei lănci de-a lungul căreia se scurg stropi de sânge. Întocmai cupei în alte părţi, acest trandafir apare asociat aici cu lancea, el părând mai degrabă să adune stropii de sânge decât să provină din transformarea unuia dintre ei; de altfel, cele două semnificaţii nu se opun, ci se completează, căci aceste picături, căzând pe trandafir, îl vivifică şi îl fac să înflorească. E vorba de „roua cerească", conform simbolului atât de des folosit în legătură cu ideea de Mântuire sau cu ideile conexe de regenerare şi înviere; însă ar fi necesare aici explicaţii ample, chiar de-ar fi să ne limităm la evidenţierea concordanţei diferitelor tradiţii în privinţa acestui simbol.

Pe de altă parte, fiindcă a fost vorba aici de Roza-Cruce în legătură cu sigiliul lui Luther[6], vom spune că această emblemă hermetică a fost mai întâi specific creştină, oricare ar fi falsele interpretări mai mult sau mai puţin „naturaliste" ce i-au fost date începând cu secolul XVII; şi nu este remarcabil faptul că trandafirul ocupă aici, în centrul crucii, chiar locul Sfintei-Inimi? În afara reprezentărilor în care cele cinci răni ale Celui Răstignit sunt figurate ca tot atâţia trandafiri, cel central, atunci când este singur, poate foarte bine să se identifice cu Inima însăşi, cu vasul ce conţine sângele, care este centrul vieţii şi al întregii fiinţe.

---

[5] *Regnabit*, ianuarie 1925, figurat la p. 106.

[6] *Id., ianuarie* 1925.

Mai există cel puţin un echivalent simbolic al cupei: semiluna; însă acesta, pentru a putea fi explicat în mod acceptabil, ar necesita dezvoltări ce s-ar situa cu totul în afara subiectului studiului de faţă; aşadar, nu îl menţionăm decât pentru a nu neglija niciun aspect al problemei.

Din toate apropierile semnalate, vom extrage deja o consecinţă pe care sperăm să o putem evidenţia şi mai mult în continuare: de vreme ce se regăsesc peste tot asemenea concordanţe, nu avem aici mai mult decât un simplu indiciu al existenţei unei tradiţii primordiale? Şi cum se explică faptul că, de cele mai multe ori, chiar cei ce se cred obligaţi să admită în principiu această tradiţie primordială, o ignoră apoi şi raţionează de fapt ca şi cum nu ar fi existat niciodată sau, cel puţin, ca şi cum nimic din ea nu s-ar fi păstrat de-a lungul secolelor?

Dacă reflectăm mai bine la anormalitatea acestei atitudini, vom fi poate mai puţin surprinşi de anumite consideraţii care, ce-i drept, nu par ciudate decât în virtutea deprinderilor mentale proprii epocii noastre. De altfel, e suficient să căutăm puţin, cu condiţia să fim lipsiţi de orice prejudecată, pentru a descoperi pretutindeni semnele acestei unităţi doctrinare, a cărei conştiinţă a putut uneori să se întunece în cadrul umanităţii, dar care nu a dispărut niciodată cu totul; şi, pe măsură ce înaintăm în această căutare, punctele de comparaţie se multiplică de la sine şi în fiecare clipă apar noi dovezi; cu siguranţă, cuvintele *Quærite et invenietis* din Evanghelie nu sunt în deşert.

SFÂNTUL BERNARD

Nu multe sunt marile figuri ale Evului Mediu al căror studiu să fie mai potrivit decât cel al Sfântului Bernard pentru a risipi anumite prejudecăţi dragi spiritului modern. Într-adevăr, ce poate fi mai deconcertant decât să vezi un contemplativ pur (care a vrut întotdeauna să fie şi a rămas astfel) chemat să joace un rol preponderent în conducerea afacerilor Bisericii şi Statului, şi reuşind adesea acolo unde a eşuat prudenţa politicienilor şi a diplomaţilor de profesie? Ce poate fi mai surprinzător şi chiar mai paradoxal, după modul obişnuit de a judeca lucrurile, decât un mistic ce dispreţuia ceea ce el numea „subtilităţile lui Platon şi fineţurile lui Aristotel", şi care îi învingea totuşi, fără efort, pe cei mai subtili dialecticieni ai vremii sale?

Toată viaţa Sfântului Bernard pare destinată să demonstreze, printr-un exemplu izbitor, că pentru a rezolva problemele de ordin intelectual şi chiar de ordin practic există mijloace cu totul diferite faţă de cele considerate de atâta vreme singurele eficace, fără îndoială pentru că sunt singurele accesibile unei înţelepciuni pur umane, care nu este nici măcar umbra adevăratei înţelepciuni. Viaţa acestui sfânt apare oare-

cum ca o respingere anticipată a raţionalismului şi pragmatismului, erori în aparenţă opuse, dar solidare în realitate; şi, în acelaşi timp, ea reduce la tăcere şi răstoarnă, pentru cine o examinează imparţial, toate ideile preconcepute ale istoricilor „scientişti" care cred împreună cu Renan că „negaţia supranaturalului constituie însăşi esenţa criticii", lucru pe care-l admitem, dar numai pentru că vedem în această incompatibilitate contrariul a ceea ce văd ei, anume condamnarea „criticii" şi nu a supranaturalului. Într-adevăr, ce lecţii ar putea fi, în epoca noastră, mai profitabile decât acestea?

*

Bernard s-a născut în 1090 la Fontaines-lès-Dijon; părinţii săi aparţineau înaltei aristocraţii din Bourgogne, şi notăm acest lucru deoarece ni se pare că unele trăsături caracteristice vieţii şi doctrinei sale, despre care vom vorbi în continuare, pot fi puse în legătură, până la un anumit punct, cu această origine. Nu vrem doar să spunem că e posibil să se explice prin asta înflăcărarea uneori războinică a zelului său sau violenţa dovedită de câteva ori în polemicile în care a fost implicat, de suprafaţă de altfel, căci bunătatea şi blândeţea constituiau incontestabil fondul caracterului său. Facem aluzie mai ales la raporturile sale cu idealul şi instituţiile cavalereşti, cărora trebuie să le acordăm întotdeauna o mare importanţă, dacă vrem să înţelegem evenimentele şi spiritul Evului Mediu.

În jurul vârstei de 20 de ani, Bernard s-a hotărât să se retragă din lume; şi a reuşit în scurt timp să-i convingă pe toţi fraţii lui, pe câteva din rudele sale şi pe câţiva dintre prietenii săi să facă la fel. În acest prim apostolat, puterea sa de convingere era atât de mare, în ciuda tinereţii sale, încât în curând „a devenit, spune biograful său, spaima mamelor şi a soţiilor; prietenii se temeau să-l vadă abordându-le prietenii". E aici deja ceva extraordinar, şi ar fi desigur insuficient să se invoce puterea „geniului", în sensul profan al cuvântului, pentru a explica o asemenea influenţă. Avem de-a face mai degrabă cu acţiunea harului divin care, pătrunzând într-un fel întreaga persoană a apostolului şi radiind în afară prin supraabundenţa sa, se transmitea prin el ca printr-un canal, după o comparaţie pe care chiar el o va folosi mai târziu aplicând-o Sfintei Fecioare, şi care poate fi aplicată de asemenea, păstrând proporţiile, tuturor sfinţilor.

Astfel, în 1112, însoţit de treizeci de tineri, Bernard intra în mănăstirea din Cîteaux, pe care a ales-o datorită rigorii cu care se respecta aici disciplina, rigoare ce contrasta cu delăsarea ce pătrunsese în toate celelalte ramuri ale Ordinului benedictin. Trei ani mai târziu, superiorii săi n-au ezitat să-i încredinţeze, în ciuda lipsei de experienţă şi a sănătăţii sale precare, conducerea a douăzeci de călugări cu care a fondat o nouă abaţie, cea din Clairvaux, pe care avea s-o păstorească până la moartea sa, refuzând multele onoruri şi demnităţi ce i s-au oferit în cursul carierei sale. Renumele abaţiei Clairvaux n-a întârziat să se răspândească până departe, dezvoltarea pe care a atins-o

în scurtă vreme fiind într-adevăr prodigioasă: la moartea fondatorului său, se spune, ea adăpostea în jur de şapte sute de călugări şi avea să dea naşterea la alte şaizeci de mănăstiri.

*

Grija arătată în administrarea abaţiei, dându-i el însuşi reguli până în cele mai mici detalii ale vieţii curente, importanţa pe care a dat-o conducerii Ordinului cistercian, ca şef al uneia din primele sale abaţii, abilitatea şi succesul intervenţiilor sale pentru a aplana tensiunile frecvente cu Ordinele rivale, toate acestea sunt suficiente pentru a dovedi că ceea ce se numeşte simţ practic poate foarte bine să se îmbine uneori cu cea mai înaltă spiritualitate.

Avem aici mai mult decât e nevoie pentru a absorbi activitatea unui om obişnuit; şi totuşi, înaintea lui Bernard s-a deschis în curând un cu totul alt câmp de acţiune, deşi fără voia lui, căci nu s-a temut niciodată de nimic mai mult decât de a fi obligat să-şi părăsească mănăstirea pentru a se amesteca în afacerile lumii exterioare, de care a crezut că se poate izola pentru totdeauna spre a se dedica cu totul ascezei şi contemplaţiei, fără să fie distras de nimic de la ceea ce era în ochii săi, după cuvântul evanghelic, „singurul lucru necesar". În această privinţă, s-a înşelat mult; însă toate „distracţiile", în sensul etimologic, pe care n-a putut să le evite şi de care se plângea cu oarecare amărăciune, nu l-au împiedicat să atingă culmile vieţii mistice.

Acest lucru e remarcabil; şi nu mai puţin remarcabil e faptul că, în ciuda modestiei şi a tuturor eforturilor sale de a rămâne în umbră, s-a făcut apel la colaborarea sa în toate problemele importante, şi că, deşi nu era nimic în lume, inclusiv cei mai înalţi demnitari civili şi ecleziastici se înclinau întotdeauna în mod spontan în faţa autorităţii sale spirituale, neştiind dacă asta e mai mult spre elogiul sfântului sau al epocii în care a trăit.

Ce contrast între timpul nostru şi cel în care un simplu călugăr putea, doar prin radierea virtuţilor sale eminente, să devină într-un fel centrul Europei şi al Creştinătăţii, arbitrul necontestat al tuturor conflictelor în care era în joc interesul public, atât în ordinul politic cât şi în cel religios, judecătorul maeştrilor reputaţi ai filozofiei şi teologiei, restauratorul unităţii Bisericii, mediatorul între Papalitate şi Imperiu, şi în sfârşit să facă sute de mii de oameni să-şi ridice armele în urma predicii sale!

*

Bernard a început fără întârziere să denunţe luxul în care trăiau atunci majoritatea membrilor clerului laic şi chiar călugării din unele abaţii; mustrările sale aveau să provoace convertiri răsunătoare, printre care cea a lui Suger, ilustrul abate de Saint-Denis care, fără să poarte încă titlul de prim ministru al regelui Franţei, îi îndeplinea deja funcţiile. Această convertire a făcut ca numele abatelui de Clairvaux să fie cunoscut la curte, unde era privit, se pare, cu un respect

amestecat cu teamă, căci se vedea în el adversarul ireductibil al tuturor abuzurilor şi nedreptăţilor; şi curând, într-adevăr, îl vedem intervenind în conflictele izbucnite între Ludovic cel Mare şi diverşi episcopi, şi protestând deschis împotriva nedreptăţilor puterii civile asupra drepturilor Bisericii. La drept vorbind, încă nu era vorba decât de chestiuni pur locale, ce interesau doar cutare mănăstire sau cutare dieceză; dar, în 1130, survin evenimente de o cu totul altă gravitate, ce puneau în pericol întreaga Biserică, divizată de schisma antipapei Anaclet II, cu această ocazie faima lui Bernard răspândindu-se în toată creştinătatea.

Nu vom evoca aici istoria schismei în toate detaliile sale; cardinalii, împărţiţi în două facţiuni rivale, aveau să-i aleagă succesiv pe Inocenţiu II şi Anaclet II; primul, constrâns să părăsească Roma, nu şi-a pierdut nădejdea în redobândirea dreptului său şi cere sprijinul Bisericii universale. Prima a răspuns Franţa; în conciliul convocat de rege la Etampes, Bernard a apărut, spune biograful său, „ca un adevărat trimis al lui Dumnezeu" în mijlocul reuniunii episcopilor şi nobililor; toţi i-au urmat părerea asupra problemei supuse examinării şi au recunoscut validitatea alegerii lui Inocenţiu II.

Acesta se afla atunci pe pământ francez, în abaţia din Cluny, unde Suger vine să-i comunice decizia conciliului; Inocenţiu trece pe la diocezele principale şi este întâmpinat peste tot cu entuziasm; această mişcare avea să antreneze adeziunea aproape a întregii Creştinătăţi.

Abatele de Clairvaux ajunge la regele Angliei şi îi învinge repede ezitările; poate a avut de asemenea o contribuţie, cel puţin indirectă, la recunoaşterea lui Inocenţiu II de către regele Lotar şi clerul german. A mers apoi în Aquitania pentru a combate influenţa episcopului Gérard d'Angoulême, partizan al lui Anaclet II; însă doar în cursul celei de-a doua călătorii în această regiune, în 1135, va reuşi să distrugă schisma prin convertirea ducelui de Poitiers.

În acest răstimp, a trebuit să se întoarcă în Italia, chemat de Inocenţiu II care a revenit şi el aici cu sprijinul lui Lotar, dar a fost oprit de dificultăţi neprevăzute, datorate ostilităţii Pisei şi Genovei; trebuia găsită o cale de împăcare între cele două cetăţi rivale şi determinate s-o accepte; Bernard a fost însărcinat cu această misiune dificilă, şi s-a achitat de ea cu un succes miraculos. Inocenţiu poate în sfârşit să intre în Roma, însă Anaclet a rămas baricadat în Saint-Pierre de unde a fost imposibil să fie capturat; Lotar, încoronat împărat la Saint-Jean în Latran, s-a retras în scurtă vreme cu armata sa; după plecarea lui, antipapa îşi reia ofensiva, şi pontiful legitim a fost nevoit să fugă din nou şi să se refugieze la Pisa.

Abatele din Clairvaux, revenit la mănăstirea sa, află cu consternare aceste veşti; puţin după aceea, îi parvine zvonul activităţii desfăşurate de Roger, regele Siciliei, pentru a câştiga întreaga Italie de partea cauzei lui Anaclet şi, simultan, pentru a-şi asigura propria-i supremaţie. Bernard le scrie de îndată locuitorilor Pisei şi Genovei spre a-i încuraja să rămână fideli lui Inocenţiu; însă această fidelitate nu constituia

decât un sprijin foarte slab şi, pentru a recuceri Roma, nu putea spera un ajutor serios decât din partea Germaniei. Din nefericire, Imperiul era mereu pradă dezbinării, Lotar neputând să se întoarcă în Italia înainte de a asigura pacea în propria-i ţară.

Bernard pleacă spre Germania şi încearcă reconcilierea Hohenstaufen-ilor cu împăratul; şi în acest caz, eforturile sale au fost încununate de succes; îşi oferă fericita soluţie dietei din Bamberg, apoi ia parte la conciliul convocat de Inocenţiu la Pisa. Cu această ocazie, îl mustră pe Ludovic cel Mare, care se opunea plecării episcopilor din regatul său; interdicţia a fost ridicată şi principalii membri ai clerului francez pot răspunde apelului şefului Bisericii.

Bernard a fost sufletul conciliului; între şedinţe, relatează un istoric al vremii, uşa îi era asediată de cei ce aveau de discutat vreo problemă gravă, ca şi cum acest călugăr umil ar fi avut puterea să tranşeze după voia sa toate chestiunile ecleziastice. Delegat apoi la Milan pentru a întoarce acest oraş la cauza lui Inocenţiu II şi Lotar, se vede aclamat de cler şi de credincioşi care, într-o manifestare spontană de entuziasm, au vrut să-l facă arhiepiscopul lor, nefiindu-i deloc uşor să se sustragă acestei cinstiri. El nu aspira decât să se întoarcă la mănăstirea sa; şi într-adevăr va reveni în ea, dar nu pentru multă vreme.

De la începutul anului 1136, Bernard a fost nevoit să-şi părăsească din nou solitudinea pentru a întâlni în Italia, conform dorinţei papei, armata germană comandată de ducele Henri de Bavière, ginerele împăratului. Între acesta şi Inocenţiu II a izbucnit

disensiunea; Henri, prea puțin preocupat de drepturile Bisericii, arăta în toate circumstanțele că nu-l interesează decât interesele Statului. De aceea abatele de Clairvaux a avut mult de furcă pentru a restabili concordia între cele două puteri și a împăca pretențiile lor opuse, mai ales în anumite chestiuni de învestituri, în care pare să fi jucat constant un rol de mediator. Totuși, Lotar, care luase el însuși comanda armatei, supune întreaga Italie meridională; însă a greșit respingând propunerile de pace ale regelui Siciliei, care n-a întârziat să-și ia revanșa, trecând totul prin foc și sânge.

Bernard nu ezită atunci să se arate în tabăra lui Roger, care a primit cu ostilitate cuvintele sale de pace, prezicându-i acestuia o înfrângere ce s-a produs într-adevăr; apoi, luând-o pe jos, îl reîntâlnește la Salerne și se străduiește să-l întoarcă de la schisma în care l-a împins ambiția sa.

Roger consimte să-i asculte pe partizanii lui Inocențiu și Anaclet, dar, deși părea să conducă ancheta cu imparțialitate, nu căuta decât să tragă de timp și refuză să ia o decizie; această discuție a avut cel puțin ca rezultat pozitiv revenirea unuia dintre principalii autori ai schismei, cardinalul Petru al Pisei, pe care Bernard îl duce cu el în fața lui Inocențiu II. Această convertire a dat o lovitură teribilă cauzei antipapei; Bernard a știut să profite de ea, și la Roma chiar, prin cuvântul său înflăcărat și convingător, reușește în câteva zile să-i despartă de partidul lui Anaclet pe majoritatea dizidenților. Asta se petrecea în 1137, în perioada sărbătorilor de Crăciun; o lună mai târziu,

Anaclet moare subit. Câţiva dintre cardinalii cei mai implicaţi în schismă aleg un nou antipapă sub numele de Victor IV; însă rezistenţa lor nu putea dura mult timp şi, în ziua Cincizecimii, toţi s-au supus. Săptămâna următoare, abatele de Clairvaux se întorcea la mănăstirea sa.

Acest foarte rapid rezumat e suficient pentru a ne face o idee despre ceea ce s-ar putea numi activitatea politică a Sfântului Bernard, care de altfel nu s-a oprit aici: din 1140 până la 1144, el a protestat împotriva imixtiunii abuzive a regelui Ludovic cel Tânăr în alegerile episcopale, apoi a intervenit într-un conflict grav între acest rege şi contele Thibaut de Champagne; dar ar fi plictisitor să ne întindem asupra acestor diverse evenimente. Se poate spune că, în fond, conduita lui Bernard a fost întotdeauna determinată de aceleaşi intenţii: de a apăra dreptatea, a combate injustiţia şi, poate, dincolo de toate, de a menţine unitatea lumii creştine. Această preocupare permanentă pentru unitate l-a animat în lupta sa împotriva schismei; tot ea l-a făcut să întreprindă, în 1145, o călătorie în Languedoc pentru a-i readuce în sânul Bisericii pe ereticii neomaniheişti care începeau să se răspândească în această regiune. Bernard pare să fi avut fără încetare în gând acest cuvânt din Evanghelie: „Ca toţi să fie una, precum Tatăl meu şi cu Mine una suntem".

*

Totuşi, abatele de Clairvaux n-a luptat doar în domeniul politic, ci şi în domeniul intelectual, unde

izbânzile sale nu au fost mai puțin uimitoare, de vreme ce au fost marcate prin condamnarea a doi adversari eminenți, Abélard și Gilbert de la Porrée. Prin învățătura și scrierile sale, primul dobândise reputația unuia dintre cei mai abili dialecticieni; abuza chiar de dialectică, deoarece, în loc să vadă în ea ceea ce este în mod real, un simplu mijloc pentru a ajunge la cunoașterea adevărului, o privea aproape ca pe un scop în sine, fapt ce l-a dus firește la un fel de verbalism. Se pare că exista în cazul său, atât în metodă, cât și în fondul însuși al ideilor, o căutare a originalității, fapt ce îl apropie întrucâtva de filozofii moderni; și, într-o epocă în care individualismul era ceva aproape necunoscut, acest defect nu putea trece drept o calitate cum se-ntâmplă astăzi. De aceea, unii au sesizat repede și cu neliniște aceste noutăți, care riscau să instaleze o adevărată confuzie între domeniul rațiunii și cel al credinței; asta nu înseamnă, la drept vorbind, că Abélard a fost un raționalist cum s-a pretins uneori, căci înainte de Descartes nu au existat raționaliști; însă el n-a știut să facă distincția între ceea ce aparține rațiunii și ceea ce îi este superior, între filozofia profană și înțelepciunea sacră, între cunoașterea pur umană și cunoașterea transcendentă, aici fiind rădăcina tuturor erorilor sale. N-a ajuns el să susțină că filozofii și dialecticienii se bucură de o inspirație frecventă ce ar fi comparabilă cu inspirația supranaturală a profeților?

Se-nțelege că Sfântul Bernard, atunci când i-a atras atenția asupra unor asemenea teorii, s-a ridicat împotriva lor cu putere și chiar cu o anumită violență,

reproşându-i cu amărăciune autorului lor faptul de a fi arătat că credinţa nu este decât o simplă opinie. Controversa între aceşti doi oameni atât de diferiţi, începută în convorbiri particulare, a avut repede un imens răsunet în şcoli şi mănăstiri; Abélard, încrezător în abilitatea sa de a mânui raţionamentul, a cerut arhiepiscopului de Sens să convoace un conciliu înaintea căruia să se justifice în mod public, crezând că va conduce în aşa fel discuţia încât îşi va arunca uşor adversarul în confuzie.

Lucrurile s-au petrecut cu totul altfel: abatele de Clairvaux, într-adevăr, nu concepea conciliul decât ca pe un tribunal în faţa căruia teologul suspect să compară ca acuzat; într-o şedinţă pregătitoare, a prezentat lucrările lui Abélard şi a extras din ele propoziţiile cele mai îndrăzneţe, cărora le-a dovedit heterodoxia; a doua zi, fiind adus autorul, l-a somat, după ce a enunţat aceste propoziţii, să le retracteze sau să le justifice. Abélard, presimţind din acel moment o condamnare, nu aşteaptă judecata conciliului şi declară imediat că solicită curtea de la Roma; procesul îşi urmează totuşi cursul şi, după pronunţarea condamnării, Bernard le scrie lui Inocenţiu II şi cardinalilor scrisori de o elocvenţă atât de convingătoare, încât şase săptămâni mai târziu sentinţa era confirmată de Roma. Abélard nu putea decât să se supună; se refugie la Cluny, pe lângă Petru Venerabilul, care i-a aranjat o întrevedere cu abatele de Clairvaux şi a reuşit să-i împace.

Conciliul de la Sens are loc în 1140; în 1147, Bernard obţine la fel, la conciliul din Reims, con-

damnarea erorilor lui Gilbert de la Porrée, episcop de Poitiers, privitoare la taina Trinității; aceste erori proveneau din faptul că autorul îi aplica lui Dumnezeu distincția reală între esență și existență, neaplicabilă decât ființelor create. Gilbert și le-a retractat de altfel fără dificultate; de asemenea, a fost ușor să se interzică lectura sau transcrierea operei sale înainte de a fi îndreptată; autoritatea, în afara punctelor particulare în cauză, nu i-a fost atinsă, doctrina sa rămânând la mare cinste în școlile întregului Ev Mediu.

*

Doi ani înaintea acestui ultim proces, abatele de Clairvaux are bucuria să-și vadă pe unul din prieteni urcat pe tronul pontifical, Bernard de Pisa ce a primit numele de Eugen III, care a continuat să întrețină mereu cu el cele mai cordiale relații; acest nou papă, aproape de la începutul conducerii sale, îi dă misiunea de a predica a doua cruciadă. Până atunci, Țara Sfântă, în aparență cel puțin, nu deținuse decât un loc destul de modest printre preocupările Sfântului Bernard; ar fi totuși o greșeală să se creadă că a rămas cu totul străin de ceea ce se întâmpla acolo, dovadă fiind un fapt asupra căruia se insistă de obicei mult mai puțin decât ar trebui. Ne referim la contribuția pe care a avut-o la constituirea Ordinului Templului, primul dintre Ordinele militare cronologic vorbind și ca importanță, cel ce avea să servească drept model tuturor celorlalte.

În 1128, aproximativ la zece ani după fondarea sa, acest Ordin și-a primit regulamentul la conciliu

de la Troyes, Bernard fiind cel care, în calitate de secretar al conciliului, a fost însărcinat să-l formuleze, sau cel puțin să-i traseze primele liniamente, căci se pare că doar puțin mai târziu a fost chemat să-l completeze, redactarea definitivă desăvârșind-o în 1131. Va comenta apoi acest regulament în tratatul *De laude novæ militiæ*, în care expunea în termeni de o magnifică elocvență misiunea și idealul cavaleriei creștine, a ceea ce el numea *Militia Dei*.

Aceste raporturi ale abatelui de Clairvaux cu Ordinul Templului, pe care istoricii moderni le consideră doar un episod destul de secundar al vieții sale, aveau desigur o cu totul altă importanță pentru oamenii Evului Mediu; și am arătat în altă parte că ele constituie fără îndoială motivul pentru care Dante trebuia să-l aleagă pe Sfântul Bernard drept călăuză în ultimele cercuri ale Paradisului.

*

În 1145, Ludovic VII și-a propus să sară în ajutorul principatelor latine din Orient, amenințate de emirul din Alep, însă opoziția consilierilor săi îl determină să-și amâne planul, decizia definitivă fiind încredințată unei adunări plenare ce urma să se țină la Vézelay în timpul sărbătorilor de Paști din anul următor.

Eugen III, reținut în Italia de o revoltă provocată la Roma de Arnaud de Brescia, îl însărcinează pe abatele de Clairvaux să-i țină locul la această adunare; Bernard, după ce dădu citire bulei care convoca Franța

la cruciadă, a rostit un discurs ce a fost, judecând după efectul produs, cea mai puternică acțiune oratorică din viața sa; toți cei prezenți s-au precipitat să primească crucea din mâinile sale.

Încurajat de acest succes, Bernard străbate orașele și satele, predicând peste tot cruciada cu un zel neobosit; acolo unde nu putea să fie prezent în persoană, trimitea scrisori la fel de elocvente ca discursurile sale. Trece apoi în Germania, unde propovăduirea sa are aceleași efecte ca în Franța; împăratul Conrad, după o oarecare rezistență, a fost nevoit să cedeze influenței sale și să se înroleze în cruciadă.

Spre mijlocul anului 1147, armatele franceză și germană se pun în mișcare pentru această mare expediție, care, în ciuda formidabilei sale înfățișări, avea să ajungă la un dezastru. Cauzele acestui eșec au fost multiple; principalele par să fi fost trădarea grecilor și neînțelegerea între diverși conducători ai cruciadei; însă unii au căutat, în mod injust, să arunce responsabilitatea asupra abatelui de Clairvaux.

Acesta a fost nevoit să scrie o veritabilă apologie a conduitei sale, care era în același timp o justificare a acțiunii Providenței, arătând că nenorocirile produse nu erau imputabile decât păcatelor creștinilor, astfel „promisiunile lui Dumnezeu rămân intacte, căci ele nu se împotrivesc drepturilor justiției Lui"; această apologie este cuprinsă în lucrarea *De Consideratione*, adresată lui Eugen III, lucrare care este ca un fel de testament al Sfântului Bernard și care conține în special punctele sale de vedere asupra datoriilor papalității.

De altfel, nu toţi s-au lăsat descurajaţi, Suger concepând imediat proiectul unei noi cruciade, căreia abatele de Clairvaux urma să-i fie conducător; însă moartea marelui ministru al lui Ludovic VII a stopat executarea acestui proiect. Puţin după aceea, în 1153, moare şi Sfântul Bernard, ultimele sale scrisori demonstrând că a fost până la sfârşit preocupat de eliberarea Ţării Sfinte.

Deşi ţelul imediat al cruciadei nu a fost atins, se poate oare spune că o asemenea expediţie a fost cu totul inutilă şi că eforturile Sfântului Bernard au fost zadarnice? Nu credem, în ciuda a ceea ce ar putea gândi despre asta istoricii ce rămân la aparenţele exterioare, deoarece există în cazul acestor mari mişcări din Evul Mediu, cu un caracter politic şi religios în acelaşi timp, raţiuni mai profunde, dintre care una, singura pe care vrem s-o notăm aici, era de a menţine în cadrul creştinătăţii o conştiinţă vie a unităţii sale. Creştinătatea era identică civilizaţiei occidentale, fondată atunci pe baze esenţial tradiţionale, cum este orice civilizaţie normală, şi care şi-a atins apogeul în secolul XIII; pierderea acestui caracter tradiţional trebuia să urmeze în mod necesar după ruptura unităţii Creştinătăţii. Această ruptură s-a realizat în domeniul religios prin Reformă şi în cel politic prin instaurarea naţionalităţilor, precedată de distrugerea regimului feudal; şi se poate spune, din acest ultim punct de vedere, că cel ce a dat primele lovituri edificiului grandios al creştinătăţii medievale a fost Filip cel Frumos, acelaşi care, printr-o coincidenţă ce nu

are desigur nimic fortuit, a distrus Ordinul Templului, legându-se prin asta de-a dreptul de opera Sfântului Bernard.

*

Pe parcursul călătoriilor sale, Sfântul Bernard şi-a sprijinit constant propovăduirea prin numeroase vindecări miraculoase, care erau pentru mulţime semnele vizibile ale misiunii sale; aceste fapte au fost raportate de martori oculari, dar lui însuşi nu-i făcea plăcere să vorbească despre ele. Poate această rezervă i-a fost impusă de marea sa smerenie; şi fără îndoială, el nu atribuia acestor miracole decât o importanţă secundară, considerându-le doar ca o concesie acordată de mila divină slăbirii credinţei majorităţii oamenilor, conform cuvântului lui Hristos: „Fericiţi cei ce vor crede fără să fi văzut!".

Această atitudine era în acord cu dispreţul pe care îl manifesta în general pentru toate mijloacele exterioare şi sensibile, precum fastul ceremoniilor şi ornamentaţia bisericilor; i s-a reproşat chiar, cu o oarecare aparenţă de adevăr, că a desconsiderat arta religioasă. Cei ce formulează această critică uită totuşi o distincţie necesară, cea pe care el însuşi o stabilea între ceea ce numea arhitectura episcopală şi arhitectura monastică: doar aceasta din urmă trebuia să aibă austeritatea pe care o preconiza; numai monahilor şi celor ce urmau calea perfecţiunii le interzicea „cultul idolilor", adică a formelor, cărora, dimpotrivă, le recunoştea utilitatea ca mijloc de educaţie pentru cei

simpli şi imperfecţi. Dacă a protestat împotriva abuzului de figuri lipsite de semnificaţie şi care nu aveau decât o valoare pur ornamentală, el nu a putut intenţiona să proscrie, cum s-a pretins în mod greşit, simbolismul artei arhitecturale, de care s-a folosit foarte frecvent în predicile sale.

*

Doctrina Sfântului Bernard este esenţial mistică; înţelegem prin asta că el considera mai ales lucrurile divine sub aspectul iubirii, pe care de altfel ar fi greşit s-o interpretăm aici doar într-un sens afectiv, aşa cum fac psihologii moderni. Ca mulţi dintre marii mistici, el a fost atras în mod special de *Cântarea Cântărilor*, pe care a comentat-o în multe predici, formând o serie ce se întinde aproape de-a lungul întregii sale cariere; şi acest comentariu, rămas mereu neterminat, descrie toate gradele iubirii divine, până la pacea la care se înalţă sufletul în extaz. Starea extatică, aşa cum o înţelege el şi cum a trăit-o în mod cert, este un fel de moarte faţă de lucrurile acestei lumi; împreună cu imaginile sensibile, a dispărut orice sentiment natural; totul este pur şi spiritual în sufletul însuşi ca şi în iubirea sa.

Acest misticism trebuia firește să se reflecte în tratatele dogmatice ale Sfântului Bernard; titlul unuia dintre cele principale, *De diligendo Deo*, arată într-adevăr îndeajuns ce loc ocupă aici iubirea; dar ar fi greşit să se creadă că asta a fost în detrimentul adevăratei intelectualităţi. Dacă abatele de Clairvaux a vrut mereu

să nu aibă de-a face cu zadarnicele subtilități de școală, e pentru că nu avea nevoie de laborioasele artificii ale dialecticii; el rezolva dintr-o dată chestiunile cele mai grele, deoarece nu proceda printr-o lungă serie de operațiuni discursive; ceea ce filozofii se străduiau să atingă pe o cale deturnată și pe dibuite, el atingea imediat prin intuiție intelectuală, în afara căreia nu este posibilă nicio metafizică reală și nu poate fi sesizată decât o umbră a adevărului.

*

O ultimă trăsătură a fizionomiei Sfântului Bernard, pe care este esențial să o mai semnalăm, e locul eminent deținut, în viața sa și în operele sale, de cultul Sfintei Fecioare, și care a prilejuit multe legende, prin acestea el rămânând poate cel mai popular.

Îi plăcea să-i dea Sfintei Fecioare titlul de Doamna Noastră (Notre-Dame), a cărui folosire s-a generalizat din epoca sa, în mare parte, fără îndoială, datorită influenței sale; el a fost, cum s-a spus, un veritabil „cavaler al Mariei", pe care o considera într-adevăr ca pe „doamna" sa, în sensul cavaleresc al acestui cuvânt.

Dacă se apropie acest fapt de rolul pe care iubirea îl juca în doctrina sa – la fel, sub forme mai mult sau mai puțin simbolice, în concepțiile proprii Ordinelor cavaleriei – se va înțelege ușor de ce am avut grijă să menționăm originile sale familiale. Ajuns călugăr, el a rămas mereu cavaler cum au fost toți cei din neamul său; și, chiar prin asta, se poate spune că el era într-un fel predestinat să joace, precum a făcut-o în atâtea

circumstanţe, rolul de intermediar, de conciliator şi arbitru între puterea religioasă şi puterea politică, deoarece exista în persoana sa o participare la natura uneia şi a celeilalte.

Călugăr şi cavaler în acelaşi tot, aceste două caractere aparţineau membrilor *Militia Dei*, ai Ordinului Templului; ele îi aparţineau de asemenea, şi în primul rând, autorului regulamentului lor, marelui sfânt ce a fost numit ultimul dintre Părinţii Bisericii, şi în care unii vor să vadă, nu fără o oarecare îndreptăţire, prototipul lui Galaad, cavalerul ideal şi fără pată, eroul victorios al *questei Sfântului Graal.*

Cuprins

Cuvânt înainte (Jean Reyor) 5

Scurtă privire asupra ezoterismului creştin

Partea întâi

Structura şi caracteristica tradiţiei creştine 17
Despre limbile sacre 19
Creştinism şi iniţiere 25

Partea a doua

Despre câteva organizaţii iniţiatice creştine 49
Păzitorii Pământului Sfânt 51
Limbajul secret la Dante şi la „Fedeli D'amore" I 65
Limbajul secret la Dante şi la „Fedeli D'amore" II 85
Noi consideraţii despre limbajul secret la Dante 97
„Fedeli D'amore" şi „Curţile Amorului" 105
Sfântul Graal 117
Inima-Sacră şi legenda Sfântului Graal 139

Sfântul Bernard 151